VICTOR PRADERA

EL ESTADO NUEVO

SEGUNDA EDICIÓN

CULTURA ESPAÑOLA / 1937

EL ESTADO NUEVO

IMPRENTA ALDECOA - BURGOS 13706

ADVERTENCIA

La Censura Eclesiástica a que ha sido sometida esta obra recomienda que se aclaren algunos conceptos para evitar confusiones en personas de escasa formación teológica que pudieran ser lectores de la misma. Y sometiéndose gustoso el autor a las indicaciones que le han sido hechas, declara:

1.° Que al referirse en la página 61 al fundamento soteriológico de la Redención, lo considera como parte de la doctrina protestante cuando se afirma que su aplicación se hace sólo por Jesucristo.

2.° Que al hablarse en las páginas 106 y 110 del catolicismo como religión natural, esta frase debe ser entendida en su sentido cierto y ortodoxo, o sea en el de que el catolicismo, como única religión verdadera, cumple en la tierra el destino que hubiera competido a la religión natural, caso de haber existido ésta.

3.° Que al afirmarse en la página 107 que el hombre conoce la Iglesia católica sin las inspiraciones de la Revelación, no se sienta que sin la Revelación pueda conocerse el carácter divino de la Iglesia.

4.° Que al calificarse de heterodoxas las tres tesis a que se hace referencia en la página 122, se da a esta palabra su sentido político, como se deduce claramente de los antecedentes expuestos, sin que se extienda la heterodoxia política del nacionalismo al terreno dogmático.

Madrid, 25 de septiembre de 1935.—*Nihil obstat*: DOCTOR RAFAEL SARDA, Censor.—*Imprímase*: DOCTOR MANUEL RUBIO, Prov. Gen.

NOTA.—Reproducimos esta *Advertencia* tal como apareció en la primera edición. Las páginas que se mencionan no hacen referencia al texto impreso, sino al manuscrito original.

VICTOR PRADERA

EL ESTADO NUEVO

SEGUNDA EDICIÓN

EDITORIAL ESPAÑOLA
1937

PRÓLOGO

Pocos hombres cumplieron, como Víctor Pradera, de un modo tan íntegro y total la función para la que parecían colocados en la vida. Dios le había destinado indudablemente, como en general a la Comunión Tradicionalista de España, para una misión de conservación y traslado del tesoro tradicional patrio, al través de unos tiempos de deserción y olvido. Él fué, con los Nocedales, Menéndez y Pelayo, Aparisi, Mella, una de las piedras fundamentales de ese vado por el que la Tradición logró pasar el río del siglo revolucionario y llegar a esta orilla donde, ahora, se remoza y solea.

Víctor Pradera adecuó su espíritu de un modo pleno y sumiso a esa misión, que como era de conservación y custodia con vistas a eficacias futuras y no de momento, requería integridades inflexibles, y no acomodaciones y contemplaciones. Para el cumplimiento de su misión le bastó a Víctor Pradera poner toda su pasión en la Verdad íntegra, plena y rectilínea, sin la más leve lima ni redondeo en la acritud de sus aristas. Como no pensaba encajarla, de momento, en el convencio-

nalismo de la vida activa y ordinaria, no tenía por qué aminorar su tamaño ni recortar sus perfiles. Así como él la concebía, la adoraba, en toda su magnitud, encajaba perfectamente en el espacio puro del pensamiento, único sitio donde, como en un sagrario, la tenía él puesta, en espera de que le limpiaran y barrieran el altar de la Patria para que fuera digno de que la trasladaran a él.

Para Víctor Pradera no existía más que una forma de honradez mental, de caballerosidad intelectual, que era la Lógica. Rendía a la Lógica un culto semejante al que se rinde al honor. Quebrarla, torcerla, paliarla simplemente, le parecía traición mental. Yo le recuerdo en un banquete de Acción Española *en San Sebastián, en plena República intransigente y persecutoria. El delegado de la autoridad, antes de comenzar el banquete, nos había pedido a los oradores moderación y prudencia. Él la había prometido de muy buena fe. Luego, llegada la hora, se había puesto a brindar, como él sólo sabía hacerlo, construyendo ciclópeamente, a manotazos sobre el mantel, un inflexible encadenamiento de ideas lógicas, que iban naturalmente a desembocar en la unidad católica, en el Rey y en el golpe de fuerza. Ya iba por esas alturas de su oración, congestiva la cara, hinchada la vena de la frente, cuando comenzaron a funcionar los teléfonos, y el delegado, de orden del Gobernador civil, trató de suspender los discursos. Recuerdo el asombro casi ingenuo con que Pradera recibió la orden y la casi aniñada seriedad con*

que replicó al delegado: —Pero ¿no era lógico cuanto yo iba diciendo?

Para él, estaba todo dicho con eso. Su honrada pasión por la Verdad no le dejaba comprender todo el efecto explosivo y detonante de ella, cuando, sin aleación ni mezcla, se la lanza en medio de una sociedad y un Estado montados, precisamente, sobre la mentira. Él no podía concebir que un gran amor fuera, para el Estado en que vivía, un gran delito, que un día había de llevarle a la muerte.

Su función principal en la vida fué esta que digo: de custodia y recordación de la Verdad total; de señalamiento de la meta última, del ideal supremo, que había que tener siempre en cuenta para orientar debidamente el esfuerzo y la conquista de cada día. El espíritu de Pradera era un termómetro de máxima, *paralizado en la más alta temperatura de la pasión por la Verdad y por España. Otros, más estrategas, dirían a dónde se podía llegar cada día; él, más vidente y apasionado, decía imperturbable dónde había que llegar en última instancia.*

Y cuando ya se iba llegando, como quien ya había cumplido su misión, murió en la frontera de la tierra prometida...

Años antes, desde el advenimiento de la República, su función de continua recordación y señalamiento de la meta máxima *se hizo más vehemente al encontrarse, de frente, en una atropellada sucesión de acontecimientos, con insospechadas posibilidades de realización. Rápidamente, el cami-*

no de los grandes ideales íntegros empezó a abreviarse. Se recorrían en él, cada jornada, grandes tramos, como con prisa de desquitar la perezosa marcha de tantos años. Súbitamente la teoría cobró aires de manifiesto y programa actualista; y los íntegros e intransigentes empezaron a contar, como posibilidades actuantes, en la vida pública cotidiana. Los discursos de Mella saltaron de la pura doctrina donde muchos les tenían colocados, como en una lejanía nublada, y se plantaron en medio de la vida, con renovada vivencia de arengas del momento y fondos *del día. Las boinas rojas saltaron también de las viejas litografías románticas de la guerra carlista, y aparecieron en los pasillos de los* cines *de Madrid, guardando el orden en grandes mítines, estremecidos de la más apasionada actualidad; el desquite de los intransigentes, de los teóricos, de los filósofos, no podía ser más completo.*

Pradera no tuvo que moverse de donde estaba. En su quieta posición de siempre, se encontró en las guerrillas de vanguardia. No tuvo ni que ponerse delante: los demás se pusieron tras de él. Y vinieron entonces aquellos años rápidos, epilépticos, en los que Pradera fué guía, heraldo y capitán. No tuvo ni que variar el tono; sus conferencias de ayer, por sí solas, se convirtieron en arenga de mitin. Su pasión por la Verdad íntegra, se convirtió, sin variar en nada, en pasión por la salvación única e inmediata de España.

Fué entonces cuando Pradera iba diariamente a

la tertulia de Acción Española, amor de sus amores, en donde su Beatriz y su Laura—su intacta Verdad de siempre—se hacía, de lejano sueño, carne de viva realidad. Allí, entre aquellos jóvenes que le escuchaban con respeto, entre aquellos amigos que le seguían con pasión, entre aquellos militares que se le ofrecían con santo arrojo, estaba toda su delicia: toda la compensación de una vida de ascética renunciación y casta espera. Se tocaba ya, como con la mano, la tierra prometida. Se clausuraba ya la época de la siembra y el anuncio. Se consumaba y terminaba ya su larga misión de recordación y custodia de la Verdad. Ya estaba ahí próxima, inmediata. Ya no había que predicarla. Ya no había más que morir por ella...

Y por ella murió, rayando ya el triunfo, para que así su vida de total renunciación y entrega no pasara ni un paso más allá de su exacta y austera misión. Pocas vidas habían encajado más perfectamente, sin merma ni sobra, en el cumplimiento de una misión única. Era esta de tal modo la sustancia y sostén de su vida, que al terminarse la misión, la vida se le fué. Fué en cada instante lo que para su misión había que ser: heraldo primero, luchador luego, mártir al fin. La pasión de la Lógica que presidió su mente, presidió también su vida, que se cerró, sin un desmayo, en una trayectoria perfecta siempre, trazada por las más ejemplares alturas.

Por eso, poco antes de morir, mártir de Dios y de España, pudo titular su último libro, con ale-

gre juventud, El Estado Nuevo. *Era el mismo libro de toda su vida: el compendio y resumen de su inmóvil Verdad. Era el mismo Estado viejo, que él, como Mella, había cantado tan arrebatadamente. Pero la vida había corrido circularmente y ahora aquel Estado* viejo, *sobre sus pétreos cimientos tomistas, se había vuelto* nuevo... *Así, al conjugarse lo viejo y lo nuevo, la obra del heraldo y custodio de los principios inmóviles estaba consumada y lograda. Y él pudo irse, alegremente, a contemplarla desde la eterna paz.*

José María Pemán

Pinto, 20 febrero 1937.

SEMBLANZA

Para la nueva edición de *El Estado Nuevo,* el postrer libro de Pradera, se me hace el honor de pedirme unas líneas. Tarea fácil y difícil a un tiempo. Fácil cuanto suponga el abandono sentimental al recuerdo del amigo inolvidable, mártir de España y de la causa católica; inasequible a mi empeño, si pretendiese disertar sobre su labor ingente de pensador y de apóstol. Me abandono, pues, a lo primero.

Fué Víctor Pradera uno de los hombres que más influyeron en el desenvolvimiento de mi modesta vida política. Algunos años mayor que yo, los suficientes para considerarle como maestro, no sólo en orden a merecimientos, sino por la delantera que me llevaba en cargos públicos e historia política, pero no los suficientes para que la diferencia de edad excluyese la cordial confianza y el íntimo compañerismo, todas mis actuaciones giraron frecuentemente ligadas a las suyas, a lo que contribuía también el paisanaje. Fué Pradera figura nacional, y gran figura nacional, pero tuvo en Navarra y en las Vascongadas su máxima representación. Por ello, la Revolución, que no perdo-

na, le eligió como víctima señera en su propia tierra, en aquella tierra vasca, que él, navarro de corazón y de nacimiento, vasco de residencia, había conmovido tantas veces con el verbo encendido de hispanidad, flajelando a los que prostituían las conciencias y los sentimientos tradicionales del país con las morbosas elucubraciones del impropiamente denominado nacionalismo vasco, proterva concepción de cerebros cien veces malditos, que en Pradera tuvo su más eficaz adversario.

Cuando yo era estudiante, Pradera, muy joven aún, pero ya ingeniero de caminos y abogado, era diputado a Cortes por Tolosa. Los estudiantes carlistas de aquella época nos formamos en el espíritu de aquel diputado vascongado que a veces en el Congreso sostenía solo, con el tesón que siempre le caracterizó, los principios tradicionalistas. Todo ello en aquella época en que la ola liberal envolvía al mundo y todo lo arrollaba, bien distinta a esta de los últimos años, cuando el ser tradicionalista casi se puso de moda, por haber ya dado las premisas liberales el fruto natural de sus consecuencias.

No había aparecido aún el nacionalismo vasco en forma de partido actuante y extendido. Recluída aún la semilla venenosa en la mente de Sabino Arana y unos pocos secuaces, las campañas de Pradera, cuando junto a él comencé a luchar, eran apasionadas contra el liberalismo político y anticlerical que el caudillaje de Canalejas superpuso sobre el gobierno de España.

Pradera fué por entonces el guía de la juventud tradicionalista. Y no digo de la juventud católica, porque en aquellos tiempos de confusión era típica la división de los católicos en apasionadas disputas sobre la *tesis* y la *hipótesis* y hasta sobre la interpretación de documentos de autoridad.

Pradera no era, como éramos otros, de familia de abolengo tradicionalista. Vino al Tradicionalismo—¡cuántas veces me lo contaba!—por convencimiento, sobre los libros, por imperativo de aquella lógica formidable que era su principal característica. Su tradicionalismo era el fruto de una persuasión inconmovible. La adquirió de niño y le acompañó hasta la muerte. Y lo mismo su carlismo. Una de sus características más acusadas era su convicción legitimista. No fué nunca monárquico por capricho ni por adscripción personal. La Monarquía, en su sentido abstracto, era para él la forma de gobierno superior, por la armonía y unidad que da a las funciones del poder. Con vistas a la realidad española, era la que cuadraba a su tradición histórica y a su constitución interna. Y, dentro de la Monarquía, la legitimidad de origen, conjunta con la de administración o ejercicio, era el único Poder Soberano que encontraba adecuado. Por eso le oí decir muchas veces que, al oír gritar ¡Viva el Rey!, pensaba siempre en el magnífico contenido doctrinal de este aspecto de nuestro lema.

Al comenzar la segunda decena del siglo en curso, las condescendencias claudicantes de los

gobiernos liberales y su falta de comprensión para las sanas soluciones regionalistas que siempre propugnó el tradicionalismo español, hicieron que el virus separatista se extendiese por el país vasco con intensidad corrosiva. Pradera, que por entonces residía en San Sebastián apartado de las tareas parlamentarias, fué el campeón más resuelto, el más esforzado caballero que salió a la palestra por su dama: España. Era resueltamente regionalista, sustantivamente regionalista, y, por ello, resuelta y sustantivamente antinacionalista a la manera secesionista. Sus discursos y conferencias, su continuo batallar en reivindicación de la tradición y del sentir españolísimo del pueblo vasco, llenó un período inolvidable para los que le vivimos y un depósito de doctrinas y concepciones incontrovertibles.

Navarra, la hermana mayor de las Vascongadas, como él decía, se salvó del tóxico nacionalista. El formidable sentido político que fué siempre proverbial en aquel antiguo Reino, hizo que el nacionalismo encontrase fuerte dique en la hombría de bien y clara visión de los navarros. Y Navarra, en 1918, momento elegido en la iniciación de los desvaríos estatutistas, confirió a Pradera su representación en el Parlamento. Culminó entonces su actuación. Pocas veces la tribuna parlamentaria alcanzó mayor brillo ni emoción más honda. Una anodina, pero sectaria, minoría vasca, reforzada por la numerosa y bien preparada representación catalana, avanzaba en un proceso de desna-

cionalización de España. El Gobierno liberal y su mayoría en la Cámara no resistían la embestida, aun cuando muchos de sus componentes la repugnaban. La minoría tradicionalista, escasa en número, pero contando con la voluntad y el verbo incomparable de Pradera, fué la única representación política que mantuvo el verdadero pensamiento español.

Porque Pradera no combatía las utopías separatistas con las fáciles declaraciones del liberalismo centralista. Su sólida formación tradicionalista, de hondas raíces filosóficas, y su cultura histórica, le hacían sentir fuertemente las autarquías regionales que el liberalismo negaba, aquellas autarquías regionales que, lejos de desvirtuar, vigorizan aún más la unidad intangible de la Patria. Nadie como él definió y delimitó los fines nacionales y los fines regionales sin confusión posible. Cambó, acostumbrado al fácil caminar en el ambiente parlamentario, propicio a todas las claudicaciones, encontró en él por vez primera un formidable adversario; el resto de los diputados de sentir patriótico, acogían con halago y emoción las encendidas oraciones de Pradera; y, así, en medio de una Cámara que por uno u otro concepto le era hostil, fué el eje de aquella etapa parlamentaria. Su oratoria era peculiar e inconfundible. La energía, más que la elocuencia, la caracterizaba. Apedreaba con las palabras cortadas y medidas. Era la forma que correspondía a su pensamiento lógico y rotundo.

La Dictadura, a su advenimiento en 1923, utilizó los servicios de Pradera más en consejos e informaciones doctrinales que en cargos públicos, a los que, como hombre formado en la oposición, era poco dado y para los que la independencia de su carácter y hasta lo arrebatado de su temperamento constituían más bien noble impedimenta que cualidad propicia. Sólo ejerció el de miembro de la Asamblea Consultiva, y aun hubo de renunciarlo cuando, avanzado ya aquel régimen, se consideró incompatible con ciertos acuerdos legislativos.

La explosión revolucionaria de 1931 marca el punto de iniciación de su máxima actuación política y cultural. Para hombre de tan intenso patriotismo y de tanta reciedumbre doctrinal, la quiebra espiritual que suponía el advenimiento de la República anticatólica y socialista había de ser enorme. Pero lo esforzado de su ánimo y su temple de luchador encontraron en aquellos años, de reciente e infausto recuerdo, ancho margen al desenvolvimiento de sus actividades. Pradera fué un guión de la acción y del pensamiento de la contrarrevolución.

Con Maeztu, con Pemán, con Sainz Rodríguez y tantos otros alfiles de la intelectualidad antirrevolucionaria, vivió los cinco años malditos sin más anhelo que la salvación de España. ¡Y con qué fe! En Acción Española, la Sociedad cultural de mayor eficacia tradicionalista en orden al pensamiento, su labor de escritor y conferenciante era inago-

table. Lo mismo su apostolado por los pueblos y ciudades de España, sobre todo a partir de la constitución del Bloque Nacional, organización política de la que él, con el malogrado e inolvidable Calvo Sotelo, ¡otro mártir de España!, fué verbo señero.

En su libro cumbre, *El Estado Nuevo,* volcó Pradera todo el fruto de su gran cultura política, histórica y filosófica al servicio de su preocupación patriótica. El Estado Nuevo, nuevo en fuerza de ser viejo, era para él el Estado católico y monárquico español, el Estado histórico y tradicional, acoplado a las realidades presentes. Este libro de Pradera y el de *La Hispanidad* de Maeztu constituyen la concreción más exacta del pensamiento político español y los exponentes más acusados de la contrarrevolución en el plano intelectual. Pradera en España, como Maurras en Francia, era como una antorcha siempre encendida sobre el altar de la Patria.

En estos días dramáticos, pero de anchos márgenes a la esperanza reconstructora de nuestra España, las páginas de *El Estado Nuevo* ofrecen un aliciente mayor. La perspectiva salvadora para el enfoque del Estado regenerador se encuentra luminosa y completa en sus concepciones.

Dios Nuestro Señor no ha querido que su autor, sabio y gran patriota, gozase del espectáculo, que para él sería incomparable, de esta magnífica reacción espiritual que prepara la segura regeneración nacional, y nos ha privado de su preciada coopera-

ción. La crueldad roja y separatista supo seleccionar bien entre sus debeladores y destruyó su vida nobilísima cuando más necesaria era a la Patria que amó tanto. Lo mismo que Calvo Sotelo, que Honorio Maura, que Beunza, tal vez Maeztu —cuya suerte nos despierta grandes inquietudes a la hora en que estas líneas se escriben—, lo mismo que tantos otros que, en mayor o menor proporción, son pérdidas irreparables para el futuro español.

La Providencia, inescrutable siempre en sus designios, tal vez no ha querido que la salvación de España se deba a los hombres en quienes más se confiaba. Los caminos de Dios ¿quién los percata? Pero el sacrificio de sus vidas y su labor de precursores, aureolada por el martirio, ¡lo más fecundo en lo humano!, tiene una virtualidad imponderable.

Así, el recuerdo de Pradera y de su obra se extiende como proyección luminosa sobre lo por venir.

El Conde de Rodezno

INTRODUCCIÓN

El mundo, aquejado de toda suerte de dolores, formula entre arreboles de esperanza esta aspiración: hay que construir un Estado nuevo. Y en pos de él, las maltrechas generaciones se yerguen sacudiendo su postración y comienzan a andar.

La Humanidad ha sido siempre víctima de la quimera. Aun en las contadas épocas de su vida en que ha disfrutado de quietud y de paz, se sentía acuciada por un cambio de postura. Y no es único el caso en que todo un pueblo, como poseído de vesania, ha abandonado los caminos llanos de su felicidad y se ha empeñado en los ásperos, tortuosos y accidentados de su desdicha.

El Estado nuevo difícilmente sería cosa peor que el Estado actual; pero no hay imposibilidad metafísica de que lo fuese. No basta, pues, clamar por un Estado nuevo y dirigirse ciegamente, en gregarias agrupaciones, hacia donde se nos dice que se alza. Que hemos de salir de donde estamos, es cosa indiscutible; pero antes de echar a andar debemos orientarnos adecuadamente, y en la marcha no podemos desatender las indicaciones de la brújula. Ni de nuestros gustos, ni de nuestras

aficiones, ni de nuestros caprichos, depende la constitución del Estado. Dios, creador del hombre y de la sociedad, le impuso leyes, y si en su respeto a la libertad humana ha querido que las dictadas por Él, como legislador universal, sean por los hombres ejecutadas en algún orden, eso no significa que en nuestra mano esté darlas o no cumplimiento impunemente.

Otro Estado, sí; pero ¿por qué un nuevo Estado? ¿Acaso la humanidad ha vivido siempre bajo el mismo? ¿Acaso jamás ha conocido un Estado *bueno?* ¿Puede seriamente sostenerse que la cultura jurídico-social, indispensable para las especulaciones de orden político, es hoy superior a la de las épocas pasadas? ¡Estado nuevo!... De los puntos de mi pluma se ha escapado, unas líneas más arriba, el Estado que nos es necesario. No es el Estado *nuevo;* es el Estado *bueno.* Y eso, porque el Estado afecta a relaciones morales guiadas por la razón; y para ésta no hay nuevo ni viejo, sino verdadero o falso, así como para la conciencia no es la *novedad,* sino la *bondad,* la que tiene curso.

Pudiera, pues, ocurrir esta tremenda paradoja: que si como esencial que es en el Estado la nota de bondad la persiguiésemos, ante todo, en nuestras investigaciones, el resultado fuera que el Estado *nuevo* que anhelamos se confundiese con alguno, *viejo* de siglos, en nuestra historia patria. ¿Por qué no? ¿Tan poca fe tenemos en el pensamiento español? ¿Nos asiste *a priori* el derecho a

dudar de su potente envergadura y a dar por supuesto que no agotó cuanto en el orden político se halla al alcance del esfuerzo humano? Estado nuevo o viejo, ¿qué nos importa? Busquemos el Estado adecuado al cumplimiento de los fines nacionales; que todo lo demás se nos dará de añadidura. Y si el que buscamos resultase viejo, tanto mejor; porque en la experiencia traerá el sello de su eficacia.

Investigar cuál sea el Estado que deba sustituir al presente, entraña el supuesto de que es dado a la razón descubrirlo. No habría insensatez mayor que derrochar esfuerzos cerebrales en una empresa sin finalidad. Pero, a su vez, afirmar que la razón puede llegar al conocimiento cierto de los requisitos propios del Estado, supone el postulado de que existe una ciencia política. La cual, por su parte, exige la percepción de sus principios cardinales, que son los que a un conocimiento dan el carácter de científico. Y como casi siempre que la razón se formula ante las cosas la cuestión de si su conocimiento constituye o no una ciencia, el hombre se encuentra en el centro de un círculo vicioso. Este círculo no pueden romperlo sino una o más verdades, que siendo principios de la investigación que se emprende, vengan propuestos a la razón por una ciencia superior, o postulados con caracteres axiomáticos o que ofrezcan algún aspecto de evidencia, y bajo la reserva de confirmarlos en lo que de ella carezcan. En la ciencia política existen unas y otros, que pueden ser resumi-

dos en esta proposición: la Política afecta al hombre en su vida de relación con sus semejantes, como nota propia de su naturaleza. Y si ésta, cual todas, se halla sujeta a leyes eternas que forman la urdimbre de la ciencia, hay que concluir, aun *a priori*, que existe una Ciencia Política.

No estará de más decir aquí que quien se considera representante de la Filosofía ha negado sin la menor restricción su existencia. Son de D. José Ortega y Gasset las siguientes palabras: "No admito que se sea republicano, como suele decirse, "por principios". Siempre he sostenido que en política no hay eso que se llama principios. Los principios son cosas para la Geometría. En política sólo hay circunstancias históricas y éstas definen lo que hay que hacer" (1).

La tesis en un filósofo no puede ser ni más audaz ni más depresiva para la ciencia que cultiva. Y no ya porque la Geometría necesita, para andar, del báculo de un postulado que no puede catalogarse propiamente entre los "principios", sino porque siendo la ciencia de la extensión, este concepto le tiene que ser proporcionado por otra disciplina cuya inferior categoría no cabe admitir fácilmente ante préstamo de tal linaje. Pero, además, la Política sin principios es algo inconcebible; supondría la inexistencia de toda norma racional reguladora de la vida humana y de los movimientos

---

(1) Artículo publicado con el epígrafe: "¡Viva la República!", en el número de *El Sol* del 3 de diciembre de 1933.

naturales del hombre. Lo que es fundamento de armonía de la naturaleza física, faltaría por entero al hombre. Si a eso condujese la Filosofía—gracias a Dios, a eso no conduce sino la pseudo-filosofía—, habría que exclamar con Carlos Marx: "¡Miseria de la Filosofía!"

Y el propio Ortega y Gasset, a renglón seguido, olvidándose de lo que acaba de decir e introduciendo "principios" en la Política, con el propósito de limpiarse de responsabilidades que contrajo por su desacertada visión, sienta que: "*sólo mediante ella (la República) pueden los españoles llegar a nacionalizarse, es decir, a sentirse una nación*"; que "la República *es el único régimen que automáticamente se corrige a sí mismo* y, en consecuencia, no tolera su propia falsificación"; que "las Monarquías, en cambio, se van muriendo y pudriendo por dentro", y que España "*sólo puede renacer de una política que comience por ser una moral,* una moral exasperada, exigentísima, *que reclame al hombre entero y lo sature, que arroje de él cuanto en él hay de encanallamiento, de vileza, de chabacanería, de chiste e incapacidad para las nobles empresas*" (1).

Si la República es la única forma de gobierno mediante la cual "los españoles pueden llegar a nacionalizarse, es decir, a sentirse nación", y la política es eso, y diría que sólo eso, ¿cómo se atrevió Ortega y Gasset a sostener que en ella no ha-

(1) Artículo citado.

bía *principios*, entrañando esa desenvuelta conclusión, de ser cierta, una obligada deducción lógica de proposiciones evidentes o racionalmente demostradas? ¿Cómo afirmó rotundamente, dogmáticamente, que "la República es el único régimen que automáticamente se corrige a sí mismo y en consecuencia no tolera su propia falsificación", si afirmaciones de tal linaje no afectan a las circunstancias, sino a lo absoluto de las cosas, y lo absoluto es su naturaleza, y en consecuencia los principios de su conocimiento? ¿Cómo puede exigir de una política "que comience por ser una moral que reclame al hombre entero y lo sature, que arroje de él cuanto en él hay de encanallamiento, de vileza, de chabacanería, de chiste e incapacidad para las nobles empresas", si la Moral no existe, de carecer de principios rígidos e inflexibles, y si la obra que pide a la política es nada menos que la transformación del hombre vulgar en el hombre-tipo, según un modelo moral en el que se traducen aquéllos? ¿Cómo alegremente desahucia de la política a la Monarquía, haciendo ley de la misma su divorcio con los pueblos y hasta convirtiéndola en su pudridero?

Hagámoslo notar. Los que a sí mismos se llaman intelectuales y representantes de la moderna Filosofía, balbucen torpemente cuando se lanzan a hablar de Política. Sólo las escuelas repudiadas por viejas y reaccionarias velan por sus prestigios y la mantienen en su rango. Gracias a Dios, la Política es una ciencia. ¡Cuán tremenda desgracia

añadiríase a las que ya padece la Humanidad, si no lo fuese! Y no se consideren con ello defraudados los partidarios de la acción en el orden del gobierno de los pueblos. Aquélla, sin principios rectores que la dirijan, es agitación epiléptica, estéril y dañosa. Si dijo Goethe que "en el principio estaba la acción", proclamó San Juan que "en el principio era el Verbo". Son las ideas las que conducen al mundo: a su prosperidad, si son verdaderas; a la catástrofe, si son falsas.

Tres importantísimas consecuencias fluyen de la condición científica de la disciplina conocida con el nombre de "Política". Es la primera, que no cabe que el hombre acoja indiferente sus conclusiones; es la segunda, que las circunstancias históricas, por grande que pueda ser su influencia—ya veremos más adelante que, efectivamente, lo es—no tienen preeminencia sobre los principios; y es la tercera, que la política se mueve en órbita propia, dentro de la cual es independiente de las demás especulaciones intelectuales.

Si la política, efectivamente, se apoya, como se ha dicho, en principios ciertos por ser producto de la elaboración de otra ciencia superior, o en postulados que ofrecen aspectos evidentes, las conclusiones que con rigor lógico se deriven de unos y otros aplicados a hechos reales serán conformes con la naturaleza humana en su vida de relación, a la cual por definición los principios afectan. Y como el entendimiento no se muestra indiferente ante una verdad matemática, por modesta y vulgar

que se aparezca, ni siquiera ante un fenómeno físico, por falto de grandeza que se presente, sino que asiente a una y a otro como pudiera asentir al resultado legítimo de la más elevada especulación, así también acepta como verdadero lo que la Política muestra adecuado al hombre sociable, y rechaza cuanto sea opuesto a su condición de sociabilidad. Una confusión de términos, que pudiera ser criminal si fuese intencionada, ha llevado al mundo, o a parte de él, a preconizar la indiferencia sistemática (no se habla de la jurisdiccional, que ésta es obligada) ante la consideración de que hay otras materias más nobles en la jerarquía científica que la Política. Cierto es que la vida religiosa, por ejemplo, como superior a la política o de relación, ha de tener primacía sobre ésta, y en consecuencia, ha de exigir en su caso la ofrenda de la última; pero aun para que la ofrenda sea digna, ha de ser perfectamente conocida y debidamente apreciada. Y no es siquiera este el problema. El problema es que la razón nos fué dada por Dios para el descubrimiento de la verdad; que por la voluntad divina el hombre vive en sociedad civil, sujeto a leyes por aquélla impuestas; que, debiendo el hombre cooperar a su cumplimiento, sería temerario mirarlas con formal indiferencia; que si no regulan lo más excelso del hombre, rigen uno de sus más nobles aspectos; y que, siendo Dios legislador de lo natural y lo sobrenatural, y lo uno condicionado a lo otro, importa mucho, aun a los fines de este último orden, que el error no infi-

cione nuestras concepciones respecto del primero.

Ni indiferencia por la materia, ni por razón de *accidentalidad*. El sentido de este término ha sido, en el orden político, desnaturalizado bastardamente. Que sean en el mismo accidentales para el hombre formas o instituciones determinadas, no autoriza en modo alguno a eliminarlas de toda resolución, a no someterlas a juicio, a hacer caso omiso de ellas, a afirmar su intrascendencia en la vida de relación del hombre. Nada más accidental, en el sentido filosófico de la palabra, que la malicia o la bondad, la ignorancia o la sabiduría. Tan hombre, específicamente, es el santo como el criminal, el necio como el omnisciente. Y, sin embargo, nadie dirá que para el hombre es lo mismo sentir las aspiraciones de la santidad como las bajas pasiones del delincuente y obrar según unas u otras; ni vivir la vida de la imbecilidad o del saber. Pero lo que nadie dice del hombre en sí mismo tomado, por una de esas aberraciones tan inconcebibles como corrientes, afírmase de él en cuanto se le estudia en su vida de relación. No es *accidental* (en el sentido vulgar de la palabra) que, individualmente considerado, el hombre sea bueno o malo, ignorante o sabio. Lo son para no pocos (tomando su significado lógico) las formas o instituciones políticas, cuyo destino es precisamente dar al hombre *condiciones sociales* para que ascienda con el espíritu y no se hunda con la materia. Ni ante la ciencia política ni ante el sentido común pueden tenerse en pie vaciedades que gozan de pasaporte en

las malas artes de la gobernación de los pueblos, y en una contrahecha percepción de la realidad.

Y ello, porque lo primero que hicieron los propaladores de la falacia, fué cerrar bajo siete llaves las bibliotecas en que se instalaron los textos, venerados en otro tiempo, de la filosofía cristiana. La sustancia o esencia de los seres es una cosa; el accidente, otra. Pero el accidente no es, como se imaginan los partidarios de la accidentalidad de las instituciones y formas de gobierno de los pueblos, algo fútil y sin importancia, cuya concurrencia o la de su contrario monten lo mismo. "Negar que los accidentes—dice el gran Mercier—*añaden verdaderamente una realidad* a la sustancia a que afectan, es condenarse a sostener una de estas tres proposiciones: que todos los cambios que se producen en los seres son sustanciales, que no hay cambio en la Naturaleza, o que los contradictorios son idénticos" (1). ¡Cuánta palabra de vida hay en ese noble párrafo, loa acabada del *accidente*, con que el gran rebelde se anticipó a deshacer sandeces que la ignorancia había de lanzar a la circulación con pretensiones de profundidad metafísica!

Pero es que además—como también se verá seguidamente—el hombre no vive en una sociedad universal sujeta tan sólo a leyes abstractas, sino en el seno de sociedades concretas, cuyas instituciones son el resultado de haberse plasmado en hechos históricos los principios sociales exclusiva-

---

(1) MERCIER: *Metafísica general*, número 159.

mente científicos. Y de ello resulta que las formas o instituciones políticas no sólo han de ser eficaces para la obtención del fin temporal en cuanto al orden puramente doctrinal, sino también en cuanto lo exigen las circunstancias que al concretarlo han individualizado la sociedad, de que no el hombre, sino el ciudadano, es miembro, por inexistencia de la sociedad universal humana. Y esto nos lleva ya a una conclusión, que nadie podrá tachar de temeraria después de las reflexiones que quedan expuestas. Para el ciudadano—es decir, para el ser humano que providencialmente debe alcanzar su destino temporal en una determinada sociedad particular—no cabe la indiferencia absolutamente, en cuanto a los principios que animen sus instituciones políticas y las formas que revistan, por haber de ajustarse estrictamente a las conclusiones de la ciencia política; ni respecto de aquéllos por razón de su accidentalidad, tanto en el sentido filosófico de la palabra como en el vulgar, si le apartan de su destino temporal; ni, por último, en lo que se refiere al orden concreto, si carecen de eficacia dentro del mismo. Y perdone el lector mi demasiada insistencia en estas que, en un ambiente social medianamente filosófico, serían tenidas por vulgaridades; ya que, por desgracia, el total desconocimiento de la Filosofía en los que las preconizan, ha triunfado por el momento en aquel medio, corrompido y corruptor.

Lo dicho nos da la pauta para determinar exactamente la influencia de las circunstancias histó-

ricas—que también son accidentes—sobre los principios políticos. Aquéllas, como todas, podrán cualificarlos (1), pero no invalidarlos ni substituirlos. Que los principios, en su aplicación, hayan de tener en cuenta las circunstancias, no puede ser puesto en tela de juicio; que en la vida política no se den más que las últimas, lo rechazan su concepto filosófico por su condición de accidentes, y aun la etimología del término. Afirmar que en Política sólo hay circunstancias históricas que definen lo que hay que hacer, es reproducir en el siglo XX el error antifilosófico que Demóstenes reprochaba a los bárbaros, encareciendo a los atenienses que lo evitasen. Con esta doctrina cae el hombre por debajo del animal, que tiene en el instinto guía ante las circunstancias. El hombre ha de *dirigir* los acontecimientos, no debe ser por ellos maniobrado; aparte de que las circunstancias no pueden dar *norma* alguna de conducta, que viene impuesta por la conexión moralmente necesaria entre el acto humano y el fin a que se endereza, sino, según lo dicho, *cualificarla*. Así nacen las instituciones políticas *concretas*, que se rigen por los principios científicos encarnados en hechos y circunstancias determinados, de trascendencia en el tiempo y en el espacio.

Un solo nombre comprende a unos y a otras: la Tradición. Nada hay que decir acerca de lo que significa en la vida de los pueblos, pues ellos son

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª de la 2.ª Cuestión XVIII, artículo III.

tradición; ya que, como decía Mella, constituyen "no un todo simultáneo, sino un todo sucesivo". Pues aun significando cuanto significa la Tradición, no es más que el soporte o fundamento material de los principios políticos en un momento dado, y canal—no manantial—de ellos en el curso de los tiempos. Y es que la Política, que, como ciencia, nace de una abstracción, no se limita a poner de manifiesto por qué, cómo y con qué fin ha de ser regida la vida de relación humana, sino que aspira a regir una sociedad determinada. Por eso los fundamentos doctrinales no se presentan en el pensamiento político español, elaborado durante siglos, formando meramente un sistema, sino animando realidades vivas. Diríase que, en la Política tradicional española, principios y hechos se juntan en una hipóstasis, de que aquéllos son el espíritu, éstos la materia, y el compuesto la concreción de una doctrina política universal al aplicarse a una particular sociedad. Lo expuesto pone de resalto que Tradición no es todo lo pasado. No puede ser tradicional lo que esté en pugna con los principios derivados de la naturaleza del hombre y de su vida de relación, puesto que, según lo dicho, la Tradición ha de estar por éstos animada. Ni tampoco, un pasado meramente eventual. La Tradición es el pasado que *cualifica* suficientemente los fundamentos doctrinales de la vida humana de relación, en abstracto considerada; es, en otras palabras, el pasado que sobrevive y tiene virtud para hacerse futuro.

Y así, en la tradicional doctrina política española, se da satisfacción a las tres consecuencias que estamos examinando, por cuanto toma al hombre para estudiarlo políticamente, tal cual es en su naturaleza misma, no imaginada, con su vida de relación como connatural a él, y acepta los corolarios que de una y otra se derivan; distingue las circunstancias históricas de las principios, pero defiende la adaptación de éstos a aquéllas; y al hacer un compuesto de unos y otras—diferente en concreto para cada pueblo—, propugna la sustantividad del orden político.

Hay dos modos de estimar la independencia de una ciencia: o absolutamente, o en lo que afecta a su órbita propia. El primero postula la de la razón, y la inexistencia de jerarquía científica en los conocimientos humanos; el segundo, entraña la subordinación de las ciencias según el orden de los objetos de conocimiento, y la distinción o separación entre éstos. Notoriamente, el primer sentido de la independencia científica es heterodoxo, tanto en la esfera religiosa como en la de la Naturaleza; así en la de la fe, como en la de la razón. El segundo, también con notoriedad indiscutible, responde a la naturaleza misma de las cosas y del entendimiento humano. En éste—y sólo en éste—la Política es ciencia independiente de las demás especulaciones humanas; pero en éste lo es.

Con ello está dicho que se halla subordinada a las que le son superiores por sus objetos formales: a la Teología, a la Filosofía, a la Moral. Este

doble aspecto de subordinación e independencia de las ciencias humanas, nadie ha llegado a ponerlo de resalto, nadie lo pondrá mejor en lo futuro que Santo Tomás. Refiriéndose a la sagrada y a las naturales—pero siendo aplicable el fundamento racional a las últimas en cuanto a los objetos diversos que examinan—, dijo lo siguiente: "Lo que caracteriza la ciencia sagrada es que sus conocimientos provienen de la Revelación y no de la razón. He aquí por qué no la incumbe probar los principios de las otras ciencias, sino *que únicamente debe juzgarlos;* porque todo lo que en las otras ciencias se encuentra *en oposición con la verdad* de la ciencia sagrada está condenado como falso" (1). Extendiendo este argumento, podrá y deberá decirse que las ciencias superiores a la Política *juzgan* sus conclusiones, que condenan como falsas, en cuanto sean opuestas a los principios o conclusiones propios.

El método del presente estudio no puede ser de autoridad o dogmático, sino racional contrastado con la realidad. No se trata de una especulación que toma sus principios de una ciencia que sólo pudiera ser conocida por una Revelación. Habríamos entonces de aceptarlos por razón de la autoridad que se digna comunicárnoslos. Se trata de cosas que el entendimiento por sus propias fuerzas conoce, y en su investigación, la autoridad—se-

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª, cuestión 1.ª, artículo VI.

gún Santo Tomás—es un medio de demostración muy débil (1).

Pero tampoco la razón nos es suficiente por sí sola. Debiendo obtener los principios de la Política abstrayéndolos de la realidad, hay que ir contrastando los resultados con la misma. Por una defectuosa operación abstractiva que la falta de comprobación dejó oculta, el mundo se siente morir y clama por el Estado nuevo. No incidiremos en el mismo error, teniendo a la mano esa opulenta Tradición española, unión hipostática, según se ha dicho, de la Ciencia y de la Historia.

Y como, en definitiva, la Política se refiere al gobierno del hombre en su vida de relación, su estudio puede dividirse en tres partes: 1.ª, el hombre en sí mismo considerado; 2.ª, su vida de relación o sociedad; 3.ª, gobierno de las sociedades.

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª, cuestión 1.ª, artículo VIII.

PRIMERA PARTE

EL HOMBRE

CAPITULO I

EL SER HUMANO

Se ha dicho del hombre que es un microcosmos. Siendo cierto el contenido de la frase, es muy posible que los que la pronuncien no se den cabal cuenta de la amplitud de su significado. En el hombre hay notoriamente tres vidas perfectamente diferenciadas: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva. Como los vegetales, crece nutriéndose; como los animales, siente; como el ángel, piensa. Todo el mundo creado—ya que los minerales son objeto de asimilación por animales y vegetales—se concentra en él. Bien estudiado el hombre, puede darse por conocida en sus fundamentos la naturaleza animada.

Pero no es esto sólo. El hombre es imagen y semejanza de su propio Creador. Por su alma espiritual, su pensamiento y su voluntad, ofrece un lejano trasunto de la Trinidad divina; por el compuesto personal que en él forman la animalidad y la racionalidad, permite rastrear la unión hipostática de las naturalezas divina y humana en Jesucristo, su Redentor. Que no comprendamos ni el miste-

rio de la Santísima Trinidad, ni el de la Encarnación del Verbo, es lo más natural en la esfera del conocimiento; tampoco el animal comprende una verdad matemática, moral o de la religión natural, que para nosotros pueden ser evidentes. Y si no se opone a lo dicho que el animal tenga *conocimiento* de las cosas, aunque su modo de conocerlas sea distinto del propio del hombre, constituiría no ya un absurdo, sino una estolidez, que después de admitir la existencia de verdades fuera de la órbita del conocimiento puramente animal, se negase la posibilidad de un modo de conocimiento superior al humano. Pero la necedad se agrandaría al reflexionar que en el hombre, alma, entendimiento y voluntad, siendo psicológicamente distintos, no son tres espíritus, sino uno solo; y que constituyendo por sí mismas la animalidad y la racionalidad naturalezas diferentes, en él forman unidas una sola persona.

Porque es lo cierto que nuestra conciencia psicológica, en medio de toda esa variedad, acusa la unidad de nuestro ser. Es en vano que la fisiología haya demostrado que periódicamente—en períodos relativamente cortos—los cuerpos humanos sufran total transmutación de sus elementos materiales; porque, con los de la niñez, los de la adolescencia, los de la juventud, los de la madurez o los de la ancianidad, el hombre se siente el mismo durante su vida toda; y al percibir distintamente las modificaciones, tanto materiales como espirituales, experimentadas, percibe también el fondo

de permanencia y unidad sobre el que aquéllas se van sucediendo. Y con características muy singulares, por cierto. Para la conciencia, aun distinguiendo, como distingue, con toda claridad los actos propios de las tres vidas en el hombre vislumbradas, éstos no se producen aislados o separados. Las manifestaciones de la vida intelectiva van siempre acompañadas de otras de la sensitiva; y el hombre se considera a la vez como un ser corporal y como principio de operaciones espirituales. Descartes mismo, que entre el cuerpo y el espíritu establecía una infranqueable barrera, se vió forzado a escribir lo siguiente: "La naturaleza me enseña, por los sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etcétera, que no me encuentro en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy estrechamente unido y de tal modo confundido y mezclado con él, que formo con mi cuerpo un solo todo" (1). ¿Cómo explicarse la íntima interdependencia entre el orden sensitivo y el intelectivo? ¿Cómo cuerpo y alma pueden formar la unidad reconocida en la frase de Descartes?

De una sola manera: existiendo en el hombre un único principio interno de sus diversas operaciones, ordenadas todas al fin que le es propio; o en otros términos—ya que el principio de las operaciones de un ser se llama *naturaleza*—, formando espíritu y materia una sola naturaleza, que debiendo corresponder a una sola sustancia, pos-

---

(1) DESCARTES: *Sexta Meditación*.

tula que alma y cuerpo la constituyan única, lo que exige a su vez que la primera actúe en el compuesto humano como forma sustancial del segundo (1) y que sea principio exclusivo de las operaciones de las tres vidas, intelectiva, sensitiva y vegetativa (2). No hay otra explicación a la *unidad* del ser humano, por la conciencia psicológica acusada. Sólo así puede decirse con toda propiedad que existe *una naturaleza humana*; esa que sentimos palpitar dentro de nosotros. Sólo así, por último, que la animalidad y la racionalidad pertenecen a *una sola persona.*

Este ser tan complejo y al mismo tiempo dotado de tan perfecta unidad, fué colocado por su Creador en medio de la Naturaleza, que en su persona resumía. Y ante ella su actividad se ejercita ininterrumpidamente bajo un doble aspecto. En el interior, mediante los actos inmanentes de su entendimiento y de su voluntad, que, al reflexionar y en el movimiento de la mera volición, no salen del espíritu; y en el exterior, obedeciendo a una tendencia irresistible que le empuja a buscar fuera de sí mismo objetos cuya posesión sola es capaz de calmar la inquietud que la inclinación le causara. Impulso interno, inquietud, posesión de un objeto exterior que el hombre llama *su bien*, estado de reposo que la posesión trae aparejado, y que en térmi-

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª, cuestión CLXXVI, artículo 1.º

(2) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª, cuestión CLXXVI, artículo 3.º

nos corrientes y en mayor o menor grado se denomina *felicidad*, constituyen las varias etapas del proceso de la actividad humana.

Pertenece a la diaria experiencia su reproducción simultánea y sucesivamente, causada por impulsos diversos y aun contrarios, que tienen como término objetos tan diferentes entre sí, cual los impulsos iniciales. Ello es debido a la compleja composición del hombre anteriormente puesta de manifiesto; y dentro de cada una de las sustancias que lo componen, a las varias facultades que respectivamente poseen. Cada facultad, en efecto, tiene por definición su objeto propio, que para ella constituye su *fin* o su *bien;* y en este sentido relativo, hay para el hombre tantos fines como facultades de todo género. Infiérese de lo expuesto que si no existiese una razón de armonía en esos múltiples procesos y un orden en los fines privativos de las facultades humanas, jamás el hombre alcanzaría el estado de reposo a que se llama felicidad, ya que aquéllos, según se ha dicho, pueden ser radicalmente opuestos entre sí. La razón de armonía la aporta la misma consideración que nos condujo a la concepción del alma y del cuerpo como forma sustancial y materia informada, respectivamente, o sea la unidad del ser humano; que por postular única naturaleza, exige que se halle en ésta el principio de actividad de las facultades todas, y que, por tanto, regule y subordine a su impulso las tendencias parciales. Y así aparece claro que los fines privativos de las diversas faculta-

des se ordenan al de la naturaleza, principio de la total actividad del ser; o que los objetos de aquéllas no son propiamente fines en el sentido absoluto de la palabra, sino *medios* subordinados al fin de la persona humana considerada como un todo. Ese fin, con respecto al cual no tienen los propios de las diversas facultades sino el carácter de *medios*, es, en resumen, el verdadero *bien* del hombre.

¿Cuál puede ser entre todos los objetos—bienes privativos de las diversas facultades, y para éstas sus fines, síntesis o combinación de todos ellos, o realidades de orden superior a unos y a otras—aquel en que se encuentra el verdadero bien del hombre en el sentido expuesto, es decir, el bien fin único de su naturaleza? Es de notoriedad indiscutible que el ser humano posee una capacidad ilimitada de aspiración a los objetos creados que bajo algún concepto pueden ser denominados "bienes". Por grande que sea su cantidad y por variada que fuere su naturaleza, los anhela siempre en mayor número y de condiciones más diversas. A juzgar por la experiencia universal, nada en lo creado reune las suficientes para colmar el ansia de bien que al hombre tortura. Y la razón viene en justificación del fenómeno que la experiencia señala como ininterrumpido en la Historia de la Humanidad. Ni riquezas ni bienes corporales pueden ser fin último del hombre, porque unas y otras sustentan la naturaleza humana, y es contrario al concepto de fin suyo lo que a ella está naturalmente ordenado como a su fin. Tampoco pueden serlo los

honores, la gloria o el poderío, porque honores y gloria son reflejo de alguna realidad poseída, y, por lo tanto, sería ésta en todo caso el bien que como fin ya fué excluído; y el poderío no es nada si no se ejercita para alguna cosa que en el supuesto sería el fin. No cabe que el deleite, a su vez, ocupe esa categoría, ya que no es propiamente un bien, sino consecuencia de la posesión de un bien. Ni aun siquiera puede estimarse comprendido dentro de aquélla algún bien del alma, porque en sí misma considerada es "como cosa existente en potencia... y la potencia existe para el acto, siendo éste su complemento" (1).

Y es lo cierto que el hombre, como todos los seres, tiene un fin. Hay, en efecto, *finalidad* en el universo, que se manifiesta bajo un doble aspecto: tanto porque cada sustancia posee un principio interno, merced al cual realiza un fin que le es propio y endereza al mismo las fuerzas que de ella emanan, como porque las acciones mutuas de los seres, al realizar los suyos respectivos, se adaptan a otros extrínsecos y engendran una armonía general que no era inmediatamente buscada por sus agentes. Según esta concepción teleológica, por lo tanto, la armonía del conjunto resulta de disposiciones *internas* especiales a los elementos (2).

Que en las sustancias haya finalidad, significa, en definitiva, que los objetos designados por *fines*

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica,* 1.ª de la 2.ª, cuestión II.
(2) MERCIER: *Metafísica general,* núms. 237 y 238.

sean en algún sentido verdaderas causas de las diversas operaciones de las sustancias. Y en la Naturaleza toda, se observa esta relación de causalidad que llamaremos *final* para distinguirla de la *eficiente*. Porque el fin es querido, se determina la voluntad en las naturalezas racionales a querer un acto o una serie de actos juzgados como *necesarios o útiles* para la consecución del fin. Porque una cosa es apetecida, los movimientos del animal están ordenados a alcanzarla. Porque conducen a un resultado *constantemente* útil en el mundo físico, que ni apetece sensitivamente, ni quiere racionalmente, se da un concierto de operaciones numerosas y variadas.

¿Cuál será ese fin del hombre que no se encuentra en ninguna de las cosas creadas y que debe ser único para él, porque, según lo dicho, ha de serlo de *su naturaleza?* No puede hallarse sino fuera de lo creado, y, por consecuencia, no puede serlo sino *su Creador*. No interesa por el momento—porque la materia es propia de otras ciencias—examinar cómo puede serlo; basta al ámbito científico en que nos movemos el dejarlo sentado y hacer notar que sólo un Ser infinito, por razón de sus atributos, es capaz de satisfacer los anhelos humanos cuya condición ha sido más arriba analizada.

Pero es claro que, aunque el fin del hombre no se halle en esta vida, los actos durante su transcurso realizados no pueden dejar de tener relación con aquél; induciéndose de esta obvia consideración que fin humano en el estado presente se-

rá la persistencia en la tendencia o camino que al fin último conduzca en el tiempo a la humanidad. En resolución, pues, el que el hombre haya de alcanzar en la vida presente, o sea, su fin temporal, será de índole *moral* porque resultará de la ordenación de los actos en dirección adecuada, y el ordenar es propio de la voluntad.

Fluye de lo que acaba de decirse una de las consecuencias más trascendentales en el orden humano en general, y en especial en el político. Si tan sólo el Bien infinito es capaz de constituir la felicidad del hombre por ser su último fin, sería contradictorio que su tendencia hacia el mismo—sin límites por definición—se viese *necesariamente* solicitada por los objetos creados. Y si no cabe *necesidad* en la inclinación hacia ellos, ha de concluirse que la voluntad, ante todo lo que no constituya su último fin, permanece *libre*. La libertad humana, que ha dado ocasión a aberraciones sin cuento por obra de concepciones arbitrarias o equivocadas, no tiene otro fundamento ni otra justificación que la existencia de un fin último para el hombre, diferente y superior a todo lo creado. Sin ponerlo en Dios, no cabría demostrar su existencia filosóficamente, y sólo nos quedaría para probarla el hecho revelado por el sentido íntimo al confirmar que la voluntad, en cuanto a los bienes particulares y permaneciendo idénticos los motivos, puede determinarse en sentido positivo o negativo, puede querer y puede no querer.

Pero la propiedad de la libertad no se opone a

que entre un acto de la voluntad y el fin último exista una conexión necesaria, no por razón del sujeto, sino por la de la relación. En tal supuesto, aun permaneciendo el hombre plenamente libre ante el acto por lo anteriormente dicho, de no ejecutarlo, no alcanzaría su fin, y para su consecución, *habría libremente* de realizarlo; o en otras palabras, *debería* realizarlo. Y así nace en el hombre el *deber moral* ante la consideración de su fin último y de la conexión necesaria entre el mismo y un acto determinado, por su condición de ser libre. Pero si el hombre está destinado a su fin, y si para alcanzarlo *debe* realizar determinados actos, tanto su destino como su acción quedarían frustrados si al lado del *deber* no surgiese un *poder moral* que le permitiera realizarlos. Ese *poder moral* es el *derecho,* fruto obligado de la existencia de un fin necesario y del deber de alcanzarlo.

Resulta de lo expuesto, que es una de tantas patrañas con que se ha enloquecido al mundo el supuesto de que los Derechos del Hombre no se hayan proclamado en la tierra hasta la Revolución. Lo que ésta declaró fué una torpe caricatura suya, expresión de la independencia plena del hombre. Teóricamente, pues, los derechos revolucionarios son ilimitados, y los nacidos del Derecho natural limitados por el cumplimiento de un deber. En consecuencia, los primeros constituyen un radical obstáculo a la convivencia social, que estará siempre alterada por la protesta de los ciudadanos contra disposiciones de los gobernantes que tien-

dan a hacerla posible mediante su cercén; y los segundos concuerdan con el sentido de sociabilidad, ya que ésta reclama precisamente que los hombres den cumplimiento a sus deberes.

De todo lo dicho se deduce que el *deber*, en el orden lógico, se incluye en la categoría de relación, y exige, en el moral, que se produzca entre seres morales. No existiendo ninguno inferior al hombre, las relaciones generadoras de sus deberes habrán de ser de una de estas tres clases: las que le ligan a un Ser Superior, las que surgen en la convivencia con sus semejantes, y las que le son propias. El plan de esta obra, expuesto en la Introducción, impone que las del segundo grupo, por referirse a la sociedad, sean examinadas cuando de la misma se trate, y por ello se esbozan aquí las del primero y tercero.

La contingencia del hombre es una condición notoria de su ser. Nace, es sujeto en la vida de múltiples cambios, y desaparece. Su existencia no le pertenece en virtud de su esencia, o, en otras palabras, no por ser hombre vive necesariamente. Si la vida no es obra suya, tampoco lo son los cambios que experimenta, que se reducen a manifestaciones de la vida misma. Esa contingencia evidente, notoria, implica—dentro del modo de discurrir del hombre—el concepto lógico de causa. Causa, en efecto, de una cosa es aquello de que la cosa depende (1).

(1) MERCIER: *Metafísica general*, núm. 196.

Hay que concluir, pues, que la vida ha sido dada al hombre por otro ser; porque, de no admitirlo, habría que sostener que se la dió a sí mismo, y ello es contradictorio con su nacimiento, sus cambios y su muerte. El hombre tiene consiguientemente una Causa creadora. Y casi no interesa añadir que esa Causa ha de ser increada, necesaria, inteligente y personal; porque, quien no lo admita, habrá de aceptar con todas las dificultades de la tesis, muchas más, y todas las bestiales aberraciones que trae aparejadas su inadmisión; o sea que la Causa del hombre inteligente y dominador de la Naturaleza, es la Naturaleza no racional y dominada por el hombre. Porque no hay más donde elegir. Que quien guste de ello, pase plaza de ignaro en Lógica y de obstinado en despropósitos.

Entre el hombre y quien le creó deben existir, por lo tanto, las relaciones que median entre el efecto y la causa, por definición de dependencia; las cuales, en el orden moral, habrán de ser aceptadas por aquél volitivamente, ya que la volición lo especifica. Pasan así de *lógicas,* a ser relaciones de dependencia *voluntarias;* de *naturales,* a serlo *morales.* Pues ahora, como en razón de su naturaleza hay dos actos esenciales a todo ser, que son existir y obrar conforme a la propia, y como las facultades específicamente humanas son el entendimiento y la voluntad, la expresión de la dependencia moral con respecto a la Causa primera habrá de tener en el hombre estas tres manifestaciones: la *adoración,* en cuanto al ser; la *sumisión,*

en cuanto al entendimiento; y el *amor*, en cuanto a la voluntad. Y como el hombre es compuesto de alma y cuerpo y, en consecuencia, sus actos internos se completan con los externos, constituirá parte obligada de la *adoración el culto público* (primero de los deberes para con Dios); y pudiendo conocerse la verdad por vía de autoridad y por ejercicio de la razón, deberá asentirse a la Revelación e investigarse los principios naturales que conduzcan al conocimiento del Creador (segundo de los deberes para con Él); y exigiendo, finalmente, el amor, la prestación de operaciones en armonía con la naturaleza, los actos deben acomodarse a ese imperativo (tercero de los deberes con respecto a la Divinidad) (1).

Tres clases de derechos—según lo dicho—han de corresponder a estos tres deberes. Pero si el derecho implica poder y la relación de dependencia absoluta lo excluye en el efecto con respecto a la causa, aquéllos habrán de ser ejercitados sobre seres morales distintos del Creador, es decir, sobre los semejantes del hombre, por lo que corresponderá estudiarlos en los capítulos que a la sociedad se dediquen.

Parece, a primera vista, que el ser humano no tenga deberes para consigo mismo, pues correspondiendo el deber a la categoría lógica de relación, falta en apariencia el segundo término de la

---

(1) TAPARELLI: *Ensayo teórico de Derecho natural*, tomo I, libro I, cap. IX.

misma. Pero no hay que olvidar que, por su facultad psicológica de la reflexión, el alma humana es, a la vez, sujeto y objeto de la operación, y que, por la libertad, sus actos pueden tener sentidos contrapuestos. Cuando reflexiona sobre sí mismo el hombre, en cuanto reflexiona, es un ser diverso de aquel sobre quien recae la reflexión, y cuando conoce la regla a que ha de ajustar su conducta y en cuanto sujeto activo que la conoce, es distinto del pasivo que ha de ser regulado. Bajo este aspecto puede y debe decirse que el hombre—por hallarse regulada por el fin su libertad—tiene deberes para consigo mismo.

De lo expuesto surge con toda claridad cuáles sean los de este grupo. Si la relación que genéricamente constituye el deber del hombre para consigo mismo, implica, de un lado, el conocimiento de la regla moral, y de otro, aplicarla, aquél deberá, en cuanto sujeto activo de la relación, perfeccionar su entendimiento; y para ello, remover los impedimentos que al conocimiento se opongan, fortalecer la razón, y dar con su objeto propio. Requiere el primer requisito corregir los vicios de la imaginación, que presenta a la inteligencia los fantasmas de que abstrae las ideas, y sojuzgar las pasiones que la anublan. Exige el segundo dotar al entendimiento de la cualidad del hábito, que aumenta de modo extraordinario sus fuerzas naturales. Reclama el tercero que el hábito intelectual sea de condición adecuada para conocer el fin y los medios que a él conduzcan, y no simplemente de mero

adiestramiento de la facultad intelectiva. Enunciarlo, es enunciar los derechos correlativos a los deberes enumerados (1).

Pero, conocida la regla, ha de ser aplicada; y esta aplicación es función propia de la voluntad, la cual se rige por la conciencia. El deber del hombre para consigo mismo en cuanto a la voluntad, estriba, pues, en seguir en todos los casos el dictamen de una conciencia recta, mediante la producción de virtudes morales, y dominación de la parte sensible de la humana naturaleza.

Dominarla no supone, sin embargo, su destrucción. Conservar el ser, es natural en todo lo creado; y como el humano está formado de alma y cuerpo y éste puede ser violentamente destruído o por acciones continuas aniquilado, será un deber en el hombre no atentar contra su existencia y defenderla de las causas que trabajan contra ella. El derecho a la vida es consecuencia de este deber (2).

Los derechos derivados de los deberes que el estudio del hombre pone de manifiesto y los que descubramos como consecuencia de las relaciones morales de la sociabilidad, son derechos de naturaleza. Se hallan, pues, por encima de toda legislación positiva, y ninguna de este género puede desconocerlos. No los desconoció el pensamiento español. En nuestros Fueros regionales figuran todos ellos consagrados con garantías y sanciones

---

(1) TAPARELLI: *Ensayo teórico de Derecho natural,* tomo I, libro I, cap. X.

(2) TAPARELLI: *Idem íd.*

tan eficaces que hoy parecen excesivas. Pero ninguno tiene carácter revolucionario; ninguno es fermento de anarquía social ni causa necesaria de violentas represiones obligadas por la condición de la convivencia. Como la noción del deber inspiró su consagración, los derechos que la Tradición española recogió como naturales fueron manantial de vida y no sentencia de muerte.

No; los Derechos del Hombre y del Ciudadano no nacieron de la sangre corrompida estancada bajo las guillotinas de la más despótica, tiránica y liberticida de las revoluciones. Así nació su farisaica deformación. Si la Revolución fué inexcusablemente criminal, se distinguió más todavía por su hipocresía redomada.

CAPITULO II

LA NATURALEZA HUMANA

El principio interno de la actividad humana se denomina, según se vió en el anterior capítulo, *la naturaleza*. Por su impulso, el hombre se dirige a su fin. Nada, pues, más interesante que investigar las condiciones en que se ejercita; si su operación, en otras palabras, es o no eficaz. Se abre con éstas a nuestra consideración el más trascendental de los problemas, tanto en el orden general humano como en el particular de la política. Porque no hay que olvidar que esta ciencia—en el recto sentido del vocablo, no en el que le dió una desnaturalización monstruosa—afecta al hombre en su vida de relación con sus semejantes, como nota propia de su ser; y que, por medio de esa vida de relación, tiende aquél a su fin.

En resolución, la materia objeto de nuestras investigaciones se contraerá al modo bajo el que la naturaleza actúa. Tres sistemas doctrinales nos ofrecen sendas soluciones: el de la bondad natural humana, el de la total corrupción de la naturaleza, y el de su debilitación con respecto a las fuerzas

primitivas para alcanzar el bien. El primero es el error pelagiano restaurado por Juan Jacobo Rousseau y aceptado por el Socialismo; el segundo, la herejía protestante; el tercero, la doctrina predicada por el Catolicismo. Y que nadie se asombre de que en el umbral de la Ciencia política encontremos atravesada una cuestión teológica. Ya Donoso Cortés se adelantó a explicarnos lo natural del hecho: "Mr. Proudhon ha escrito en sus *Confesiones de un revolucionario*—dice—estas notables palabras: "Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la Teología." Nada hay que pueda causar sorpresa, sino la sorpresa de monsieur Proudhon. La Teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el Océano que contiene y abarca todas las cosas" (1).

Y no se vea en la frase una desautorización de nuestro juicio acerca de la independencia de la Ciencia política, expresado en el capítulo que sirvió de introducción al presente trabajo. Allí se esclareció el doble sentido de la palabra "independencia", y se añadió que si a la Teología no le incumbía *probar* los primeros principios de las otras ciencias, las *juzga* en lo que en ellas se hallare opuesto a la verdad sagrada, condenándolo como falso. Bajo este aspecto, la Teología contiene y abarca las demás ciencias, según la frase de Dono-

---

(1) DONOSO CORTÉS: *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, lib. I, cap. I.

so. Ya se verá muy pronto cómo, en efecto, en Política no se puede dar un paso sin descifrar antes la condición actual de la humana naturaleza; o, en otras palabras, sin aceptar el dogma católico del pecado original.

La contradicción que el hombre lleva dentro de sí mismo no es algo esotérico y misterioso. Su explicación podrá exigir luces superiores a las naturales; pero el hecho se halla al alcance de todos. El poeta de paganía nos lo había dejado como testamento de la ciencia moral antigua, encerrado en breves y admirables versos: "*Video meliora—Proboque—Deteriora sequor.*" "Veo lo mejor; le presto mi aprobación; pero sigo lo peor." En menos palabras no se puede hacer retrato más acabado de la naturaleza humana.

San Pablo, no menos fuerte y concisamente, expuso la ley que "veía en sus miembros", en estos términos: "Lo bueno que quiero, esto no lo hago; mas lo malo que no quiero, esto hago" (1). Paganismo y Catolicismo coinciden en el hecho. ¿Cómo explicarlo y sacar de él las normas de conducta que debe observar el hombre en la empresa sobrehumana de alcanzar su fin?

Pelagio, monje del siglo V, es el panegirista de las fuerzas de la naturaleza humana. Para él, el hombre es hoy lo que era al salir de manos de su Creador, sin que por causa alguna se haya posteriormente debilitado ni corrompido. Su voluntad

---

(1) SAN PABLO: *Epístola a los Romanos*, cap. VII, vers. 19.

lo puede todo y mediante ella alcanza su fin, tanto en esta vida como en la otra, sin auxilio superior alguno. La bondad y la pureza propias de Adán al ser creado, son cualidades que adornan a todos los nacidos. "Sustituid—dice Papini al presentar a San Agustín luchando contra los pelagianos—a Pelagio por Rousseau y os daréis inmediata cuenta de que las batallas y guerrillas de Agustín no son reliquias frías de una vida fallecida, sino, como se dice hoy, *de actualidad*" (1).

Ved aquí, en efecto, cómo se expresa el padre de la Revolución acerca de este particular. "Triste sería para nosotros—dice—vernos obligados a reconocer que esta facultad distintiva y casi ilimitada (la perfectibilidad) es la fuente de todas las desdichas del hombre; que ella es quien le saca, a fuerza de tiempo, *de su condición original, en la cual pasaba, tranquilos e inocentes, sus días*" (2). Y más adelante: "Los hombres son perversos: una triste y continua experiencia dispensa la prueba. Sin embargo, *el hombre es naturalmente bueno*; creo haberlo demostrado" (3).

El hecho de la perversidad humana es reconocido por Rousseau, como lo reconocen, según se ha expuesto, tanto el Paganismo como el Catolicismo. Pero, ello no obstante, Rousseau afirma que "*el hombre es naturalmente bueno*". ¿Cuál es el sig-

---

(1) PAPINI: *San Agustín*, cap. XXVI.

(2) J. J. ROUSSEAU: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.*

(3) *Idem íd.*

nificado de estas palabras? No otro sino que, estando dotada la naturaleza humana *actualmente* de la bondad, el mal llega a ella desde fuera. Oigamos sus propias palabras: "¿Qué puede, pues—prosigue—, haberle pervertido, sino los cambios ocurridos en su constitución, los progresos que ha realizado y los conocimientos que ha adquirido? Admírese cuanto se quiera la sociedad humana; pero no será menos cierto *que lleva necesariamente a los hombres a odiarse entre sí*, a medida que sus intereses se encuentran, a prestarse en apariencia mutuos servicios y *hacerse en realidad todo el daño imaginable*" (1). En definitiva, naciendo el hombre con bondad natural, es la sociedad la autora del mal que en él pueda observarse.

Una doble consecuencia—según tengo dicho en otra ocasión—surge de lo que acaba de escribirse. Si la naturaleza humana es buena, cuanto de ella emane espontáneamente, será bueno también; y si la causa del mal es la sociedad, además de ser la responsable de cuanto mal se aprecie en el hombre, ha de considerársela como su mayor enemigo. Y es claro que si lo que en el hombre hay de natural es bueno y raíz de lo bueno, no cabe calificar de malo ningún movimiento pasional. Y la educación humana, en consecuencia, no habría de tener otra finalidad que favorecer el desarrollo de las pasiones y destruir cuanto en el individuo hubiere de adquirido socialmente, como medio adecuado de

(1) *Idem id.* Nota núm. 9.

refrenarlas. La subversión ideológica no puede ser más acabada; la léxica, más completa. El Romanticismo fué la expresión literaria de tan espantosa subversión.

Había de pasar necesariamente ésta del orden del pensamiento y de la palabra, al jurídico. Según Rousseau, el derecho del hombre en su estado de naturaleza—es decir, fuera de la sociedad—"es ilimitado a todo cuanto apetece y puede alcanzar" (1); y el problema fundamental del orden social es "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, *no obedezca sino a sí mismo* y quede tan libre como antes" (2). No es un derecho nacido del deber, no es la sumisión que éste impone, sino la total emancipación con respecto a los demás, lo que de los párrafos transcritos se deriva. El concepto del deber, con ello, se desvanece y disipa.

Y, evidentemente, la subversión, del orden jurídico había de pasar también al político. Si las naturales inclinaciones del hombre son buenas, no caben vicios ni crímenes; y, en último caso, de su existencia, más que el hombre es responsable la sociedad, productora única del mal. Por eso, ante las medidas represivas de la libertad dictadas por las autoridades sociales, en los pueblos dominados

---

(1) J. J. ROUSSEAU: *Contrato social,* libro I, cap. VIII.
(2) *Idem, íd.,* cap. VI.

por las doctrinas rousseaunianas, surge siempre un sentimentalismo morboso en favor de los delincuentes—con pronto olvido de las víctimas y no pocas veces reproches para ellas—que llega a excusar a los primeros y cerrar los oídos a los lamentos de las últimas; y hasta exige de los que defienden a la sociedad estrecha cuenta del uso de la fuerza, mientras pasa por alto las más claras infracciones del Derecho.

De esta doctrina—condenada por la Iglesia Católica en los escritos de los pelagianos—no se ofrece prueba alguna. Exigía una doble demostración: la primera, referida a que la sociedad, como el áspid, elabora su propio veneno, y la segunda, concerniente a los caminos, vías, canales o conductos por los cuales la ponzoña penetra en el corazón humano. Rousseau da por supuesto que el hombre fuera de la sociedad "pasaba tranquilos e inocentes sus días"; que la sociedad es la que "lleva necesariamente a los hombres a odiarse entre sí". Y, sentadas esas afirmaciones, prosigue su obra de disociación tranquilamente. Ni una ni otra son, sin embargo, materia que esté fuera o por encima de la razón; una y otra, si fuesen ciertas, tendrían pruebas a nuestro alcance. Lo que es de orden racional, Rousseau lo trata como dogmático; y una vez afirmada su certeza, impone como verdad racional lo que él trató como dogma. La doctrina rousseauniana, en definitiva, no es más que un *falso dogma.*

He aquí la de la Iglesia Católica acerca del esta-

do presente de la humana naturaleza. Salió el hombre de las manos de su Creador perfecto, como no podía menos. No cabía—por definición—en el Omnipotente, acción frustrada. Después de creado, "vió Dios todas las cosas que había hecho—se lee en el *Génesis*—y eran muy buenas" (1). El concepto de bondad se reitera en el libro del *Ecclesiastes* por Salomón, en estas palabras: "Solamente hallé esto: que Dios hizo al hombre recto" (2). ¿Cuál será el contenido de la bondad según el *Génesis*, de la *rectitud* según el *Ecclesiastes?* Si entre Dios y el hombre hay relaciones de causalidad, según se puso de manifiesto en el capítulo anterior; si la razón es facultad característica del ser humano y la más noble de todas; si en la jerarquía de las naturalezas la espiritual es superior a la corporal, no es difícil concluir que la bondad o rectitud del hombre habrá de consistir en el sometimiento de su razón a Dios, en el de las fuerzas inferiores de su ser a la razón, y en el del cuerpo al alma (3).

Pero es notorio que en el actual estado de la Humanidad, ni el cuerpo está subordinado al alma, ni las fuerzas inferiores a la razón; y ante la contradicción que supone un Ser Omnipotente creador, y el hecho de la creación imperfecta, no cabe sino admitir que en el hombre creado se ha producido una caída que le ha rebajado de condición. No es

---

(1) *Génesis*, cap. I, vers. 31.
(2) *Ecclesiastes*, cap. VII, vers. 30.
(3) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª, Cuestión XCV, artículo 1.º

el hombre de ahora lo que era al salir de manos del Señor. ¿Podríamos nosotros, con las solas fuerzas de la razón, seguir adelante en este camino de investigaciones tan trascendentales?

La Religión Católica contesta negativamente; pero nos revela lo ocurrido. Esa pérdida del equilibrio hubo de tener una causa; y como la Naturaleza nada pierde de lo que le es propio, al carecer hoy de aquél, habrá de concluirse que el estado perfecto del hombre mediante la sumisión de su razón a Dios de que derivan la de las fuerzas inferiores a la razón y la del cuerpo al alma, era debido a un don sobrenatural, gratuitamente añadido por Dios a la naturaleza humana, de que fué privado como castigo a una prevaricación que la afectase totalmente. Aquel don sobrenatural es llamado por la Teología católica *justicia original*, y esta prevaricación, *pecado original* (1).

No debe desatenderse la circunstancia de que un mismo calificativo determine a la justicia y a la prevaricación. Como la justicia no era del primer hombre *personalmente* considerado, o sea *accidente de su persona*, sino de la humana naturaleza, así tampoco la prevaricación dañaba tan sólo a Adán, sino a la naturaleza adámica, que es la de todos los hombres. Y como pertenece a la persona algo por sí y algo por don de gracia, del mismo modo puede pertenecer a la naturaleza algo por ella mis-

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª, Cuestión XCV, artículo 1.º

ma, como es lo procedente de sus principios, y algo por gracia; y así la justicia original era don de gracia concedido divinamente a la naturaleza humana en el primer padre, que lo perdió por el primer pecado (1). Justicia y prevaricación se refieren, pues, a *estados naturales,* no a personas o individuos. Por eso—nos sigue diciendo la Revelación—los hombres que habrían nacido en la justicia original adscrita por Dios a su naturaleza, al recibirla ahora de sus padres nacen sin aquel *accidente,* que lo perdió, no la persona de Adán, sino su naturaleza. Y así, el pecado original se llamó pecado de naturaleza (2). Que la trascendencia de esa pérdida es enorme, no cabe dudarlo; pero eso servirá para poner de manifiesto por segunda vez que cuando se menosprecian las realidades que son *accidentes* y se pretende justificar ciertas doctrinas con la invocación de la *accidentalidad* de las cosas, no se sabe lo que se dice.

Hay que insistir en el último extremo para penetrar debidamente en la economía de este dogma, que no por sombrío deja de ser liberador. Al perder el hombre, por la prevaricación del primero, el don de la justicia original, no le fué arrancado lo que como propio de su naturaleza le fuese debido. La justicia original era una *gracia,* no condición de la humanidad; y, además, por ser accidente de

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Telógica,* 1.ª de la 2.ª, Cuestión LXXXI, artículo 2.º

(2) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica,* 1.ª, Cuestión C, artículo 1.º

la naturaleza y no de la persona, su pérdida debía afectar necesariamente a todos los hombres. El verbo lleno de pompa de Donoso Cortés se expresa en la materia de este modo: "La transmisión de las consecuencias del pecado se explica por sí misma sin ningún género de contradicción ni de violencia. Nació el primer hombre adornado de inestimables *privilegios*: su carne estaba sujeta a su voluntad, su voluntad a su entendimiento, que recibía su luz del entendimiento divino... Caídos en mísera rebeldía nuestros primeros padres, fueron justamente despojados de todos sus *privilegios*... Y estando la naturaleza humana en cada individuo, Adán, que es esa misma naturaleza, vive perpetuamente en cada hombre... Hay algo en mí que no es él, algo por lo que me distingo de él, algo que constituye mi unidad individual y que me distingue aun de aquello a que soy más semejante; y eso que me constituye variedad individual relativamente a la unidad común es lo que he recibido y tengo del padre que me engendró y de la madre que me tuvo en sus entrañas. *Ellos no me han dado la naturaleza humana*, que me viene de Dios por Adán, pero han puesto en ella el sello de la familia y han estampado en ella su figura; *no me han dado el ser, sino la manera* en que soy, poniendo lo menos en lo más, es decir, aquello por lo que me distingo de los otros en aquello por lo que me asemejo a los demás; lo particular en lo común, lo individual en lo humano; y como quiera que eso que tiene de humano y que le asemeja a los otros *es lo esencial*

en el hombre, y que lo que tiene de individual y distinto no es más que un accidente, síguese de aquí que teniendo de Dios por Adán lo que constituye su esencia y de Dios por su padre lo que constituye su forma, no hay hombre ninguno que considerado en conjunto no se asemeje más a Adán que a su propio padre" (1).

¿Cuáles fueron los efectos de la prevaricación de nuestros primeros padres, llamada pecado original, en el orden natural, al que pertenece la Política? Si el hombre, según lo dicho en el capítulo anterior, debe libremente mantenerse en el camino que le conduce a su fin último—en que consiste el suyo en la vida presente—mediante el uso de su entendimiento para conocer los actos en conexión con aquél, y la aplicación de su voluntad para ejecutarlos, ¿qué influencia ha tenido el pecado original en aquellas dos facultades humanas?

Antes de contestar a estas preguntas importa hacer una aclaración. Nos estamos moviendo por entero en un terreno dogmático. La Iglesia Católica advierte a todos al tratar estas cuestiones, que no pertenecen al orden de la razón, sino a otro superior: el de la fe, que la primera con sus propias fuerzas no alcanza, como al animal con las sensitivas le son ajenas totalmente las verdades racionales. No se la pueden pedir, pues, como a Rousseau, pruebas propias para dar satisfacción plena

---

(1) DONOSO CORTÉS: *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, libro III, cap. I.

al entendimiento, porque el filósofo de la Revolución no invocaba orden superior al natural, sino que en éste se movía. La fe no se demuestra, ya que de demostrarse no sería fe. Pero la fe no es cosa totalmente separada de la razón. Como descansa sobre la Verdad infalible, aunque no pertenezca al orden racional, es imposible que en éste pueda ser convencida de falsedad (1). En otras palabras, ninguna proposición que racionalmente esté dotada de los requisitos necesarios para que lógica y metafísicamente pueda ser considerada como *verdadera*, será *contraria* a una verdad de fe; lo cual, después de todo, es un método *racional*, aunque indirecto de demostración. La razón, pues, tiene un vastísimo campo en que ejercitar sus específicas actividades dentro de la órbita de la Ciencia política en relación con el dogma del pecado original, contrastándolo con las realidades científicas y poniendo de manifiesto la armonía existente entre uno y otras. Es este el reto que la fe lanza a los que, negándose a aceptarla, invocan los fueros de la razón. Afirmando su condición sobrenatural y, por lo tanto, superior a la de la razón humana, desafía a los que se dicen devotos de la última a que la pongan en contradicción con ella. Veinte siglos lleva de vigencia el reto, y hasta la fecha nadie salió vencedor en las lizas acotadas. Momentáneamente, por causa del estrépito que se siguió y del polvo levantado, a algunos pareció derrotada

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª, Cuestión I, art. 8.º

la veracidad de la fe; pero nunca ha surgido más radiante que al final de esos combates, en que el estrépito se tornaba en armónica marcha de clarines triunfales y el polvo servía para inhumar a sus adversarios. Estamos presenciando una de esas victorias en el orden de la Política con la quiebra de la doctrina rousseauniana.

Pero la razón no sólo tiene en las materias de fe la acción propia que acaba de indicarse. Si no prueba los principios, por ser, según lo dicho, de orden sobrenatural, puede partir de ellos—exactamente como en las ciencias humanas—para demostrar otras verdades o aclarar más de un extremo concerniente a la fe. Y esto no sólo por la imposible antinomia entre la razón y la fe anteriormente proclamada, sino porque la gracia no destruye la Naturaleza, antes la perfecciona (1).

Más íntima todavía aparece la conexión entre una y otra si se considera que lo sobrenatural ha de tener necesariamente, según la frase que de la *Suma* acaba de transcribirse, un apoyo en la Naturaleza. Cuando la Religión Católica sienta como verdades la existencia de Dios, la obligación por parte del hombre de rendirle culto, la inmortalidad del alma humana, la distinción entre el bien y el mal y las sanciones eternas, a las que Weiss llama los cinco dogmas de la religión natural, no propone nada que no pueda alcanzarse con las fuerzas propias de la razón. Pero cuando apoyada en aque-

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª, Cuestión I, art. 8.º

llas verdades revela la vida íntima de la Divinidad, la creación del hombre en un estado de gracia, su caída, la Encarnación de una de las divinas Personas para redimirlo, la actual existencia de la gracia, y la elevación de todos los seres humanos, por viles que parezcan, de criaturas a hijos de Dios, da a conocer al hombre verdades que jamás por sí, ni siquiera en atisbo, hubiese podido alcanzar.

Enlaza, pues, el Catolicismo los mundos de la razón y de la fe, o sea el natural y el sobrenatural, no yuxtaponiéndolos simplemente, sino armonizándolos. Porque es evidente, en primer lugar, que si no cabe al hombre concebir siquiera la vida íntima de Dios, sino por vía de la Revelación, constituye antecedente de ese conocimiento el de la existencia divina, que es descubierta por la razón; que si sólo sobrenaturalmente puede llegar a su inteligencia el hecho de la infusión de la gracia, ésta ha de actuar sobre un alma espiritual que es estudiada racionalmente por el hombre; que si la Redención es un altísimo y hondísimo misterio inaccesible al humano entendimiento, por éste el hombre percibe en su ser las huellas de una contradicción reveladoras de su caída; y que si la Visión Beatífica, destino último suyo, es de orden sobrenatural, la razón previamente le muestra como destino natural al Ser infinito. Y, en segundo término, antecedente de la capacidad sobrenatural del hombre de obrar bajo la gracia, es la natural de tener buenos movimientos. "Nosotros los cristianos—dice el Cardenal Mer-

cier—sabemos que la razón y la fe, la ciencia y el dogma, se han hecho para vivir unidos. La razón *prepara* a la fe y *conduce* hasta ella a las almas sinceras... La gracia no destruye nada; antes bien, edifica y realza... Vino Cristo en medio de nosotros para regenerar la naturaleza... Escudriñad, pensadores, los atributos del Sér trascendente, Primer Principio y Fin Supremo de cuanto nos descubre la conciencia... Dios ha hecho el corazón humano y conoce puntualmente sus fibras; así que cuando se digna enriquecerlo con sus dones santificantes, no altera nada de su primera obra... El Cristianismo no es más que la sublimación divina de los instintos más generosos de nuestra naturaleza..." (1).

La naturaleza es, pues, la base sobre que actúa la gracia; y, en consecuencia, son las verdades naturales mismas, objeto de sublimación por la fe. El Concilio Vaticano ha consagrado dogmáticamente esta verdad, al proclamar que "*recta ratio fidei fundamenta demonstrat*" (2).

No es de admirar, después de lo que acaba de exponerse, que la pérdida por prevaricación de un accidente del orden sobrenatural repercuta en el natural; como en éste, la materia influye en el espíritu aun siendo el último superior al primero. Y

---

(1) JUAN ZARAGÜETA: *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier*. Frases recogidas del mismo.

(2) Concilio Vaticano, cap. IV.

con sólo esa reflexión se infiere la necesidad de anteponer al estudio del problema específicamente político, para que no quede incompleto, el de la influencia expresada.

CAPITULO III

LAS FACULTADES HUMANAS

Tiene el hombre de común con los animales, el *género próximo;* tiene de privativo, la *diferencia específica.* La animalidad lo equipara al animal, la racionalidad de él le diferencia. Y son las facultades propias de la racionalidad, el entendimiento y la voluntad. Por el primero conoce las cosas; por la segunda las quiere.

Porque un ser activo como el hombre—según fué presentado en el capítulo I—, para actuar debidamente, ha de estar unido a su objeto en la operación de algún modo, y ello puede ocurrir por un doble concepto: o teniendo el objeto naturaleza propia para juntarse al hombre y estar en su alma por su semejanza, o tendiendo el alma misma hacia el objeto. El primer modo de unión es el intelectivo; el segundo, el volitivo (1).

¿Cómo puede el hombre conocer las cosas con conocimiento intelectivo? Evidentemente, concu-

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica,* 1.ª, Cuestión CLXXVIII, artículo 1.º

rriendo en sus operaciones mentales, cualesquiera que ellas sean, una circunstancia: la certeza. Si no llegase a estar cierto de algo, no conocería cosa alguna. Por fortuna, la existencia de la certeza es un hecho indiscutible, al que estamos sometidos como a una necesidad indeclinable. Quien asegure que comienza a filosofar dudando, se engaña incautamente; pues *afirma* desde el primer momento con *certeza inconmovible* la existencia de su duda. El hecho de la certeza es anterior a todo sistema filosófico. Sin ninguno, la humanidad ha estado cierta de pensar y querer, así como de la existencia de un mundo exterior (1).

Estamos, pues, ciertos de que existimos, de que pensamos y de que lo hacemos por medio de una potencia del alma naturalmente adecuada a la operación intelectiva. Pues ahora, ¿cuál es el objeto propio del entendimiento? Es de notoria experiencia que *inmediatamente* el hombre no conoce sino las cosas sensibles· es decir, las que percibe por medio de los sentidos y los fantasmas que en la imaginación producen como concretas, singulares e individuales. Pero una vez así percibidas, en lo más íntimo del ser humano se produce una transformación de ese primer conocimiento, por la cual las cosas, sin dejar de ser lo que son, pierden sus notas de concreción, de singularidad y de individuación, convirtiéndose aquél de concreto en abstracto, de singular en general, de individual en uni-

---

(1) BALMES: *Filosofía fundamental*, libro I, cap. II.

versal. Un *árbol* percibido por el sentido de la vista es una cosa perfectamente determinada; sujeto a la operación psíquica apuntada, constituye un concepto aplicable a todos los árboles que en el mundo han existido, existan y puedan existir. Pues el objeto propio de la potencia intelectiva humana es el ser en cuanto abstracto y universal o su representación en ella con estas notas; la *idea*, en una palabra (1). Nada hay, pues, en la inteligencia humana que antes no haya estado en los sentidos; pero el adagio escolástico expresión de este pensamiento—*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*—hay que completarlo con esta otra proposición: *sed alio modo est in sensu, alio autem modo in intellectus* (pero de un modo en los sentidos y de otro en la inteligencia) (2).

Las cosas sensibles que por la operación intelectiva de la abstracción se constituyen en objeto propio del entendimiento en cuanto al mismo presentan lo que tienen de universal, son paralelamente polos de atracción de nuestras facultades volitivas. Y así como en el orden del conocimiento la abstracción producía el objeto propio del entendimiento, así también produce en el apetitivo el de la voluntad. Es decir, que una cosa conocida bajo sus formas concretas y bajo ellas querida, es el objeto propio de los sentidos y del apetito sensitivo, respectivamente; y que a su vez lo universal

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª, Cuestiones LXXXIV a LXXXVI.

(2) MERCIER: *Psicología*, tomo II, 170.

lo es en cuanto conocido, de la inteligencia, y en cuanto querido, de la voluntad. El querer propio del hombre es, pues, el acto que tiene por objeto formal el bien abstracto y universal (1).

Cómo quiere la voluntad su objeto propio, ya se anticipó en el capítulo I. No quiere *por necesidad* los bienes particulares; y sólo su adhesión al objeto será necesaria cuando éste fuera la perfecta felicidad o la visión de Dios en su esencia, que constituye su fin último. Esta propiedad de la misma de querer o de no querer, permaneciendo constantes los motivos de sus actos, es lo que se denomina *libertad* o *libre albedrío.*

Querer o no querer de dos cosas una, es elegir; y por ello debe cifrarse la naturaleza del libre albedrío en la elección; que no cabiendo respecto del fin del hombre, sólo puede afectar a los medios para conseguirlo. Y ello es claro, porque aun siendo el objeto propio de la voluntad el bien, éste en lo particular preséntase siempre limitado, y bajo el doble aspecto del bien existente y del que falta puede la razón estimar las cosas en relación, como elegibles o como desechables (2).

Resulta de lo expuesto que, constituyendo la libertad una propiedad de la voluntad cuya característica es la elección entre *medios* para obtener el *fin,* su imperfección radica cabalmente en la posi-

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica,* 1.ª, Cuestión LIX, artículo 1.º.

(2) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica,* 1.ª, Cuestión LXXXIII, artículo III, y 1.ª de la 2.ª, Cuestión XIII, artículos III y VI.

bilidad de elegir, no ya entre dos bienes en relación con el fin, sino entre el bien y el mal, que así se denomina cuanto de él le aparte (1). Esta imperfección ha sido elevada a timbre de nobleza por la Revolución, y para consagrarla como tal, la humanidad ha vertido al pie del altar en que se la adoraba mares de sangre. Y si se recuerda que Derecho es el poder moral que asiste al hombre para realizar los actos conducentes a su fin, debe concluirse que la libertad, capaz de apartarle del suyo, no es el Derecho. Que sea condición suya, nadie lo discute; que lo es también del crimen, es indudable. Si sin libertad no hay Derecho, sin libertad tampoco hay delito. O en otras palabras: si el Derecho se acota en el campo de la libertad, no todo en él lo es. Fuera de la zona que a aquél corresponde, se halla la del crimen.

La libertad está, en consecuencia, condicionada y limitada en la vida social por el Derecho, que es el gran elemento de restricción de su órbita jurídica. Es claro que esta restricción no puede estar a la merced de un arbitrario juicio individual—que es lo que en esencia constituye el despotismo—, sino que ha de venir determinada *objetivamente* por el fin social; pero sin ella la libertad, lejos de ser condición excelsa de la vida social, sería el fermento que la descompondría. En la Ciencia política habrá pocas cosas tan claras e incontrover-

---

(1) DONOSO CORTÉS: *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, libro II, cap. I.

tidas especulativamente, y más desconocidas prácticamente desde la Revolución francesa, que esta magna verdad: "el Derecho es el gran limitador de la libertad individual".

Pero no sería completo el estudio si no distinguiésemos la libertad *moral* de la *física*. Una cosa es la libertad *interior* y otra la *exterior*. En la voluntad hay, en efecto, dos clases de actos: los inmediatamente propios suyos como de ella nacidos, cual la mera volición (llamados en Psicología *elícitos*), y los que imperan a otra potencia, como el acto de moverse (que se denominan *imperados*). En cuanto a los primeros, la voluntad no consiente violencia; en cuanto a los segundos, puede sufrir coacción en la potencia exterior imperada (1). O en otras palabras: el hombre interiormente siempre es libre; puede no serlo por coacción en la ejecución del acto exterior. Y así aparece claro el abismo que separa a la doctrina católica de la revolucionaria. Toda la moral de Cristo está basada en la *imputabilidad* y en la *responsabilidad*, conceptos que han pasado al orden jurídico producido por la civilización que aquélla engendró. Y ni la responsabilidad existiría ni la imputabilidad tendría lógico fundamento, si el hombre careciese de libertad interior y se le forzase en lo exterior a realizar actos que no quiere o se le impidiese coactivamente ejecutar los que quiere. Pero la concu-

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª de la 2.ª, Cuestión VI, art. 4.º.

rrencia de la primera en los actos *elícitos*, es inalterable doctrina de la Iglesia Católica.

Juan Jacobo Rousseau, por el contrario, desconociendo la distinción fundamental señalada, proclama lo siguiente: "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado. Tal cual se cree el amo de los demás, cuando en verdad no deja de ser tan esclavo como ellos. ¿Cómo se ha verificado este cambio? Lo ignoro" (1). ¿Qué quiere decirse en esta logomaquia? ¿Acaso que el hombre *interiormente* ha dejado de ser libre por actos posteriores a su nacimiento? Es el supuesto completamente falso. ¿Por ventura que, al nacer, de nadie *dependía su vida externa?* Nada más notoriamente absurdo. El hombre, por naturaleza, cuando depende en mayor grado de sus semejantes es en los primeros instantes de la suya: ya que sin esa dependencia moriría. Y desde aquéllos, aparece atado a las más duras cadenas que quepa imaginar: las del dolor y la ignorancia. Digámoslo con Santo Tomás: el hombre es libre en sus actos *elícitos*; sufre coacción en los *imperados*. ¡Y pensar que sobre tan torpes anfibologías se ha construído un sistema político con que se ha gobernado al mundo entero!

Es ya el momento de volver sobre la pregunta que quedó formulada en el capítulo anterior. ¿Cuáles fueron los efectos, en el orden natural, de la pérdida por nuestros primeros padres del don so-

---

(1) J. J. ROUSSEAU: *Contrato social*, cap. I.

brenatural llamado justicia original? O en otras palabras: ¿esta pérdida causó algún daño en lo que estrictamente corresponde a la naturaleza? He aquí en síntesis las dos respuestas dadas respectivamente a la pregunta por el Protestantismo y por la Iglesia Católica: El primero afirma que la naturaleza humana quedó por efecto del pecado original corrompida totalmente; la segunda, que sus fuerzas se debilitaron, sin que sus principios sufriesen menoscabo alguno. La sola enunciación de una y otra tesis pone de resalto su trascendencia inmensa en el orden político.

Los tres dogmas fundamentales del Protestantismo son los siguientes: 1.°, el psicológico de la corrupción total de la naturaleza humana y de la negación del libre albedrío; 2.°, el soteriológico de la redención del hombre por sólo Jesucristo, con exclusión de toda cooperación de nuestras obras buenas, y 3.°, el eclesiológico de la negación de la autoridad papal en beneficio de la autoridad exclusiva de la Escritura, interpretada individualmente por divina inspiración (1). Figuran proclamados explícitamente en las trece proposiciones que Lutero opuso a Eck, y en la contestación que dió a los Franciscanos de Insterbourg, según los siguientes términos: "Negar que el hombre peca en el bien y que un pecado venial no lo es por naturaleza o que el pecado permanece todavía en el niño

---

(1) MOURRET: *Historia general de la Iglesia*, tomo V, parte 2.ª, cap. I.

después del bautismo; negar esto, es pisotear juntamente a San Pablo y a Jesucristo... Muestra que no sabe lo que es ni la contrición ni el libre arbitrio quien pretenda que éste es dueño de sus actos, buenos o malos; o quien piensa que el hombre no es justificado únicamente por la fe de la palabra o que la fe no es destruída por cada pecado mortal." "El libre arbitrio no es nada; porque el hombre no puede hacer sino el mal, y jamás nada bueno si no es por la gracia de Dios. Por consiguiente, el libre arbitrio no es libre, sino que está esclavizado al pecado." "Que la Iglesa Romana se halle constituída sobre todas las demás, no se prueba sino por simples decretos de los Pontífices romanos, que vienen fabricándose desde hace cuatrocientos años." "Así como una ciudad arruinada o una casa desmoronada conservan el nombre y el título que anteriormente tenían y tendrán en lo futuro, pero son incapaces de hacer lo que antes, lo propio ocurre con el libre arbitrio" (1).

¿Qué decir de esta doctrina en cuanto puede afectar al orden político? Causa profunda admiración, cuando serenamente se la examina, que gentes que blasonaban de su amor a la libertad y propugnaban la independencia de la sociedad civil, hayan hecho de ella su bandera. No hay doctrina más innoblemente degradante para el ciudadano que la de la Reforma. Negar que el hombre por el

---

(1) ROHRBACHER: *Historia Universal de la Iglesia Católica*, tomo XII, págs. 37 a 42.

libre arbitrio sea dueño de sus acciones, es sustraer su fundamento a la vida civil. Afirmar que tan sólo puede la libertad hacer el bien con el auxilio de la gracia y que naturalmente cuanto de ella emane es malo, es imposibilitar, de un lado, el efecto de la gracia misma, y de otro, la vida civil en su esfera propia. La suprema garantía de la libertad que diera Cristo a esta pobre humanidad en aquellas palabras: "Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César", el Protestantismo la destruye en absoluto. Y, sin embargo, el Protestantismo engendró el Liberalismo. Lo que pudo en otro tiempo parecer paradójico, hoy ya no lo es. El Liberalismo no tuvo jamás como fin—aunque lo dijera—la defensa de la *libertad civil*, sino la independencia plena individual.

Y dicho esto, se comprenderá sin esfuerzo alguno que la batalla que la Iglesia Católica ganó al Protestantismo no podía tener tan sólo efectos religiosos, sino que por necesidad habían de extenderse al orden civil. La Iglesia se salvó a sí misma en Trento; pero con ella salvó también al Estado. Que no lo quieran comprender los envenenados por la Revolución, no arguye en contra del hecho evidente; como no deja de existir la luz porque los ciegos no la perciban. No hay para convencerse de ello sino esbozar la tesis católica según el gran Doctor de Aquino y las definiciones del Concilio de Trento.

En el capítulo anterior quedó expuesto que la justicia original en que el hombre fué constituído

por Dios y merced a la cual estaban sometidos el cuerpo al alma, las fuerzas inferiores de su ser a la razón, y la razón a Dios, era un don sobrenatural gratuitamente añadido a la naturaleza. Perdido, como castigo a la prevaricación llamada *pecado original,* aquel equilibrio—fruto suyo—, totalmente se perdió asimismo, y el hombre cayó en la servidumbre del pecado. Sólo cabía su redención por medios sobrenaturales—los méritos de Nuestro Señor Jesucristo—, que, como Hombre para la Humanidad merecía, y como Dios merecía infinitamente. Estos méritos son aplicados a todo hombre por el Sacramento del bautismo, que lo regenera sobrenaturalmente, haciéndole de nuevo hijo de Dios y digno de alcanzar el fin sobrenatural a que por la justicia original había sido elevado. El hombre, pues, no alcanza su justificación ante Dios—que no consiste en la sola remisión de los pecados, sino también en la santificación y renovación del hombre interior por la recepción voluntaria de la gracia y de los dones que la acompañan—por sus propias obras hechas según las luces de la naturaleza o los preceptos de la ley, sino por la gracia divina; pero para obtenerla no basta la fe, sino que es precisa la cooperación de su voluntad (1).

Fijada en estos términos la doctrina católica tocante a los efectos del pecado original en orden al

---

(1) Concilio de Trento: Decretos sobre el pecado original y la Justificación.

don sobrenatural de la justicia original, puede ser ya examinada en lo concerniente a los causados en la naturaleza humana. Era, además, imprescindible su exposición en cuanto al primer extremo, no sólo para evitar confusiones y aplicaciones indebidas, sino también como antecedente del segundo. Ya parece inducirse de lo dicho cuál pueda ser en términos generales la tesis verdadera. Si la justicia original era un don sobrenatural, accidente de la humana naturaleza, no cabía que por su pérdida ésta padeciese ni en los principios por los que es constituída, ni en las propiedades por los mismos causadas (1). Y como el libre arbitrio es una propiedad natural de la voluntad, habría de concluirse que sería contrario a los más elementales fundamentos de la lógica—aparte de serlo a la dignidad humana, según ya se apuntó al comentar esta enorme aberración protestante—afirmar que, por el pecado, el hombre perdiera su libre arbitrio, quedando éste reducido a un nombre sin realidad o a una ficción o vana imaginación; que movido y excitado por Dios no cooperara en nada a prepararse y a disponerse a la gracia de la justificación; y que fuera incapaz de rehusar su consentimiento, permaneciendo semejante a una cosa inanimada, en estado puramente pasivo (2). Como tampoco era posible, sin volver las espaldas a la razón, sostener que después del pecado "el hombre no puede

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica,* 1.ª de la 2.ª, Cuestión LXXXV, art. 1.º.

(2) Concilio de Trento: Decreto de la Justificación.

hacer sino el mal"; porque la inclinación a la virtud es natural al hombre por el hecho mismo de ser racional, ya que conoce intuitivamente ciertos principios, tanto del orden especulativo como del práctico, que son gérmenes de virtudes intelectuales y morales; y se ha visto que el objeto propio de la voluntad es el bien en cuanto abstracto y universal (1).

Y, sin embargo, rechazada la doctrina de Rousseau acerca del origen del mal, no cabe ponerlo en otro lado que en el hombre mismo. ¿Cómo el pecado original, que no ha quitado ni disminuído el bien de naturaleza en los principios por los que es constituída y en las propiedades por éstos causadas, ha podido ser origen del mal de la humanidad? ¿No le atribuía San Pablo aquella contradicción que el hombre lleva en sí mismo, por la cual "lo bueno que queremos, eso no lo hacemos; mas lo malo que no queremos, esto hacemos"?

Uno de los puntos doctrinales en que más intensamente se aprecia la grandeza del Catolicismo es el que va a ser objeto de nuestro examen en contestación a la pregunta formulada. Y ello, no sólo desde el punto de vista específicamente religioso, sino aun desde el social y el político. El problema del mal llena casi por entero el área propia de la sociedad y del gobierno. Una y otro proyectan instituciones, idean artificios, buscan sanciones, si no

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica,* 1.ª de la 2.ª, Cuestión LXXXV, art. 1.º.

para raer el mal del mundo, por lo menos para disminuirlo en su intensidad y para atenuarlo en sus efectos. Desconocer su causa, por lo tanto, es hacer estéril y aun contraproducente cuanto sociedad y gobierno levanten con propósito de alcanzar lo que es su anhelo ininterrumpido. Rousseau, al resucitar la doctrina de la bondad natural del hombre y aplicarla al orden político, fracasó ruidosamente. La Revolución, que en sus predicaciones se inspiró y que engendró los sistemas políticos que caracterizaron al siglo XIX, ha desencadenado torrentes de sangre en contraste con idílicas promesas. El Protestantismo, que a la Revolución traspasó el supuesto de la independencia individual, hizo imposible la sociedad civil—según se ha apuntado—con su dogma psicológico de la corrupción total de la naturaleza humana y de la negación del libre arbitrio. Proclamar la bondad natural del hombre y la corrupción total de la naturaleza humana, conduce en una u otra forma al mismo hecho de la disolución o negación de la sociedad civil. Se comprende, después de lo dicho, la ansiedad con que el hombre político ha de dirigirse a la Iglesia para descifrar el enigma. ¿No querrá entregar a la humanidad la clave por la cual, permaneciendo el hombre libre y su naturaleza en el uso de sus facultades, se explica la generación interna del mal, condición indispensable para sofocarlo?

Sí; lo ha querido. Revelado por Ella el dogma de la prevaricación de nuestros primeros padres, y expuestos como lo han sido anteriormente sus efec-

tos en el orden sobrenatural y en el de la naturaleza, no queda más que sacar las consecuencias para dar con el origen del mal. Vamos a exponer la cuestión con la mayor claridad posible, siguiendo en la exposición, como hasta ahora, al Santo Doctor y al Concilio de Trento.

Una cosa es que el pecado original no haya quitado ni disminuído el bien de naturaleza en cuanto a los principios por los que es constituída y a las propiedades por los mismos causadas, y otra muy distinta que no haya producido efecto alguno en cuanto a las naturales inclinaciones de sus facultades. Una enfermedad, por grave que sea, en nada afecta a nuestra naturaleza, que sigue siendo la misma en el orden de sus principios, ni a las propiedades de que sigue adornándose; pero, en cambio, notoriamente disminuye la natural inclinación de nuestras facultades a sus respectivos objetos. El hecho es de experiencia tan general, que no hay necesidad alguna de reforzarlo con observaciones. Cabe, pues, que sin que el pecado original haya corrompido totalmente la naturaleza humana, la haya debilitado. Pues este efecto de la debilitación es el que primeramente señala el Concilio de Trento como consecuencia del pecado original. "Por este pecado de prevaricación—define—todo Adán, según el cuerpo y según el alma, ha sido deteriorado" (1). Y más adelante (2): "El Santo Concilio

(1) Concilio de Trento: Decreto del pecado original. Número I.
(2) Idem íd. Número V.

confiesa y reconoce que la concupiscencia o inclinación al pecado queda en las personas bautizadas."

Y había de ser así, porque, como ya columbró Santo Tomás, perdida la justicia original, quedaron en el hombre sus actividades destituídas del orden que les era propio, y bajo el cual se dirigían a la virtud. Y aparte de ser ya esta destitución en su conjunto lesión de la naturaleza, al afectar a las potencias mismas del alma, originó, referida al entendimiento, la destitución del orden a lo verdadero; a la voluntad, la del orden al bien; a la irascible, la del orden a lo fuerte; y a la concupiscible, la del orden al deleite moderado por la razón (1).

Ahí está el origen del mal. Descubierto, todo lo que en el dogma hay de sombrío parece que se disipa por la luz que la solución despide de sí misma. El hombre, después de la caída, no se ha convertido espiritualmente en cosa inanimada, ni se ha perdido en la corrupción total de su naturaleza, al punto de que sea incapaz de hacer el bien. Si su albedrío y su voluntad se han debilitado, no se han anulado. Puede vivir en sociedad, y la sociedad, con toda autoridad, reprimir el mal en el hombre. Si el origen de su condición actual es la pérdida de un don sobrenatural, la Redención le ofrece los medios para restaurarse. Con lo primero, el orden político tiene un fundamento inconmovible. Con lo

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª de la 2.ª, Cuestión LXXXV, art. 3.º.

segundo, a todos los hombres es dado alcanzar el fin sobrenatural a que han sido destinados. Las naciones que incorporaron a las propias legislaciones la del Concilio de Trento, dotáronlas de la piedra angular que quizá les faltase. Las que la repudiaron, no supieron lo que se hicieron y desconocieron sus propios derechos.

Y aparece con claridad meridiana que D. Antonio Maura, al proclamar que "el Derecho público no es católico ni protestante", se equivocó tan sólo a medias. No; no puede ser el Derecho público protestante. En esto el Sr. Maura no se equivocó. Pero necesariamente ha de ser católico, porque no cabe que prescinda del concepto verdadero del hombre, del de su naturaleza y del de sus facultades. Al sostener lo contrario, el Sr. Maura padeció error profundo: ni ajeno al mal, ni totalmente corrompido por el mal. No ya siquiera como católicos, sino como políticos, ponemos el Concilio de Trento por encima de nuestras cabezas.

SEGUNDA PARTE

LA SOCIEDAD

CAPITULO PRIMERO

SOCIABILIDAD

El hombre—según se ha dicho—fué colocado por su Creador en medio de la Naturaleza, que en su persona resume. Pero no permaneció en ella como ejemplar único de su especie. Una mirada tendida en derredor nuestro, basta para convencernos de esta elemental verdad. Y el hecho de la propagación—o sea el origen inmediato de los seres humanos, no creados de la nada por Dios—pone de manifiesto que ni está solo ni puede estarlo. La presencia del hombre en la vida supone la previa existencia de otros seres de su misma especie, que le engendraron y recogieron totalmente indefenso para ampararle y conducirle en sus primeros pasos, que por sí mismo es absolutamente incapaz de dar. Sin esa previa existencia de semejantes suyos y de los vínculos que entraña, el individuo ni vendría siquiera a la vida. Una vez en ella, sin el amparo y auxilio de sus progenitores, fatalmente moriría. Pues esa coexistencia de seres humanos, progenitores y engendrados, permanente y constante por su naturaleza misma, se denomina *socie-*

dad. Luego hay que concluir que la sociabilidad es característica natural del hombre.

Un examen de éste, algo más detenido, confirma espléndidamente la conclusión que una primera ojeada al mundo de la vida sugiere a nuestro juicio. Si las debilidades y defectos de la naturaleza humana postulan aquélla, a la misma nos conduce la percepción de sus perfecciones. La inteligencia, que necesita para su progreso de otras inteligencias, y la palabra, que denuncia la necesidad natural de la comunicación, la imponen irrefragablemente. No tendría el verbo razón alguna de ser si no hubiese semejante con quien comunicar; dotado el hombre de la facultad intelectiva, ésta carecería de alimento y se agostaría si no pudiese canjear ideas. Por la vía de la comunicación que en nosotros mismos observamos, por la necesidad de la activa y pasiva de nuestros pensamientos, que suponen relaciones continuas y permanentes, se va a parar al término mismo a que nos llevó la contemplación de la debilidad humana, es decir, a la necesidad natural de la sociedad entre los hombres.

Ya la sabiduría antigua proclamó verdad tan trascendental. De Aristóteles es esta sentencia: "Se ve de una manera evidente por qué el hombre es un animal sociable, aun en mayor grado que las abejas y cuantos animales viven reunidos. La Naturaleza, como decimos, no hace nada en vano. Entre todos los animales, el uso de la palabra no lo tiene más que el hombre." Y más adelante, sa-

cando la última consecuencia de su juicio, proclama: "El que no puede vivir en sociedad o el que no necesita de nada ni de nadie, porque se basta a sí mismo, no forma parte del Estado; es un bruto o es un dios" (1).

La sentencia del filósofo griego fué recogida amorosamente por Santo Tomás de Aquino y por él cristianizada. Al defender la vida solitaria como medio de obtener la perfección espiritual, el gran Doctor reprueba dos formas de soledad: la que es producto de la ferocidad de ánimo, y la que tiene por objeto la consagración *total* a las cosas divinas, lo cual es—dice el santo—*superior al hombre*, porque "el que no comunica con otros es una bestia o Dios, es decir, varón divino" (2).

Aporta también su testimonio positivo quien en pocos puntos más armoniza su criterio con el de la recta filosofía y con la doctrina católica. Marx —a reserva de sacar de la afirmación conclusiones erróneas—sostiene el carácter sociable del hombre en los siguientes términos: "Los individuos producen en sociedad; la producción social será, pues, el punto de partida de nuestras investigaciones... Cuanto más nos remontemos en la Historia, el individuo... aparece más claramente como formando parte de un todo mayor; primero, de una manera completamente natural todavía, de la familia y de una tribu que es la familia ensanchada;

---

(1) ARISTÓTELES: *Política*, libro I, cap. I.
(2) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 2.ª de la 2.ª, cuestión CLXXXVIII, art. 8.º.

luego, de una comunidad bajo diferentes formas, nacida del antagonismo y de la fusión de la tribu" (1).

La Iglesia Católica ha mantenido sin desfallecimiento la doctrina de la sociabilidad humana. Creado el hombre—predica—"dijo el Señor Dios: No es bueno que el hombre esté solo: hagámosle ayuda semejante a él" (2). La palabra divina hizo al hombre sociable; no le facultó a serlo por arbitrio de su voluntad. Es la sociabilidad condición de su naturaleza, no obra de su libertad. León XIII lo recordó en sus encíclicas *Diuturnum illud* e *Immortale Dei.*

Quien intentó destruir el asiento inconmovible de la sociedad humana, constituído por el atributo de natural sociabilidad del hombre, fué Rousseau con su *Pacto social.* En los artículos que en *Acción Española* dediqué al estudio de los falsos dogmas de la Revolución, expuse con toda amplitud la falacia rousseauniana acerca de la sociedad humana. Basta recordar aquí, a los propósitos de fijar las bases del Estado nuevo, que para el filósofo ginebrino el estado de naturaleza del hombre es el salvaje en su máximo salvajismo; es decir, errante en los bosques, sin palabra, sin ninguna especie de relación con sus semejantes. Cómo pasara de esta condición, que se supone natural, a la social diametralmente opuesta, no era fácil de

---

(1) Carlos Marx: *Crítica de la Economía Política*, pág. 306.
(2) *Génesis*, cap. II, versículo 18.

justificar ni con los hechos, ni con la razón; y por ello Rousseau apeló a su imaginación en delirio. *Supone* llegado un momento en que, en ese estado de naturaleza, el hombre aislado no pudo subsistir, porque los obstáculos que perjudicaban su conservación en el mismo alcanzaron superioridad sobre la fuerza de que cada individuo pudiera disponer para vencerlos; y como los hombres no son capaces de engendrar nuevas fuerzas, sino de unir y dirigir, en su caso, las que existen, no tuvieron otro medio de conservación los que en estado salvaje vivían, que formar por agregación una suma de ellas que, excediendo a las resistencias, pudiera removerlas. Y solemnemente se convino el pacto social.

Sólo la Revolución—que constituye siempre un estado de depresión de la inteligencia humana—pudo recibir estas desquiciadas quimeras sin una estridente carcajada. Parece como que Rousseau se propuso acumular en su doctrina cuantos despropósitos encontrara a mano. Que el hombre haya vivido en estado salvaje, es indiscutible. Que ese estado fuese el primitivo y que el salvajismo hubiese roto todo vínculo social, es lo que Rousseau ni demuestra ni intenta siquiera probar. Pero casi eso es lo de menos. Lo inconcebible es que como fundamento de la constitución de la sociedad *suponga* un hecho; confiese que su fundamento no es más que *suposición*, y que a continuación saque de ella consecuencias, como si se tratase de afirmación indubitada e indiscutible. No hay ejem-

plo de escritor que haya tratado a sus lectores con mayor menosprecio y desenvoltura.

¿Por qué, de pronto, la Naturaleza creció en fuerzas destructoras que el hombre solitario no podía ya vencer? ¿Por qué el hombre, por el contrario, no fué ganando nuevas, mediante el hábito que por herencia había de ser transmitido a los hijos? ¿Cómo, si desconocía el lenguaje, iba a proponer el pacto a sus semejantes? ¿Por qué arte, si carecían del sentimiento de la justicia, pudieron todos discutir la propuesta? Y, sobre todo, ¿cómo podían vivir los hombres si al nacer no tenían asistencia de sus progenitores? Y si la tenían, ¿qué era ese modo de vida sino *naturalmente social?* Hay casos en que la razón se avergüenza de las falacias en que la humanidad ha incidido. Este es uno de ellos.

Pero no basta que, afirmado el carácter sociable del hombre como nota propia de su naturaleza, se concluya en la necesidad de que viva en sociedad. Dejarlo sentado no es dar por resuelto el problema, sino fijar el punto de partida para su resolución. Hasta ahora, el examen del hombre nos ha conducido a descubrir que coexiste con sus semejantes porque esa coexistencia es postulada por sus defectos y por sus perfecciones. Nos falta estudiarla internamente bajo el nombre que la hemos dado de "sociedad".

El concepto de "sociedad", evidentemente, no puede ser aquiparado al de multitud, ni siquiera al de una multitud de hombres. Que ésta va implí-

cita en el concepto de sociedad, es cosa que no puede discutirse; que se identifique con la última, repugna a toda inteligencia medianamente cultivada. Más aún: tampoco se llama sociedad a una multitud que a la mera cantidad añada una razón unitiva, cualquiera que ella sea. Los asistentes a un espectáculo constituyen una multitud unida efímeramente por el fin que eventualmente les ha congregado, y no forman sociedad. Sociedad, en efecto, supone pluralidad, pero reducida a la unidad de modo permanente y trascendente. ¿Dónde encontraremos el vínculo bastante fuerte y duradero para que por él la multitud, que supone por sí misma pluralidad, se convierta en unidad?

Si la sociedad propiamente dicha sólo se da entre seres inteligentes, el vínculo capaz de juntarlos deberá afectar a las dos facultades que, como propias de la vida intelectiva, hemos estudiado en el capítulo anterior: entendimiento y voluntad. Y como el objeto del entendimiento es la verdad y el de la voluntad el bien, la unidad social exigirá el conocimiento de una verdad cuyo bien se hallen moralmente obligados a alcanzar los hombres. En la sociedad digna de este nombre deben, por lo tanto, apreciarse unidad de fin social, armonía de inteligencias en cuanto al mismo, concordancia de voluntades para conseguirlo y coordinación de medios adecuados a su consecución. Sociedad a la que falte alguno de estos requisitos, no podrá ser llamada perfecta en su género; ni cabrá, en buenos principios sociales, defender co-

mo elemento de su perfección la ausencia de alguno de los indicados requisitos. Y, no obstante, de ese linaje ha sido la propugnada por la Revolución. Hoy, que lo vemos a distancia, no hay nadie que lo ponga en duda.

Si la sociedad propiamente dicha sólo se da entre seres inteligentes, si el vínculo capaz de juntarlos es un fin conocido y querido, y si exige conspiración en los esfuerzos, se imponen dos fundamentalísimas consecuencias: la primera, relacionada con la extensión de la sociedad, y la segunda, con la actuación de los que la forman. Si la naturaleza es idéntica en todos los hombres y su fin único para todos ellos, la vocación del hombre es la de la sociedad universal humana. El instinto de sociabilidad—lo ha demostrado la experiencia de los siglos a mayor abundamiento—no ha encontrado barreras infranqueables ni en la civilización, ni en las razas, ni en los modos de vida. Un hombre vive en sociedad con sus semejantes hasta existiendo entre ellos diferencia de religiones, hecho el más disociante, aun para la vida meramente civil. Siendo único el fin humano, al dirigirse al suyo un individuo, los actos que al efecto realice no pueden apartar a los demás del propio—si con ellos tuviesen relación—, porque, por definición, es el mismo para todos; sino, antes al contrario, al común han de conducirles. O, en otras palabras, aquellos actos que el hombre venía moralmente obligado a realizar para alcanzar su fin, esos mismos son los que ha de ejecutar en pro de sus semejantes. Los

deberes respecto a éstos—cuya determinación quedó aplazada—son, pues, análogos a los que tiene para consigo mismo, y comprenden la cooperación en el cumplimiento de los de todo hombre para con Dios; surgiendo, en consecuencia, los derechos humanos recíprocos. Pero ha de tenerse muy en cuenta para precisar debidamente la conclusión obtenida, que hasta ahora venimos hablando de los hombres en cuanto *naturalezas,* es decir, *iguales* entre sí; que, por lo tanto, la igualdad en los mutuos deberes afecta a los calificados de *naturales,* y que, por último, son los derechos *de naturaleza* o *de humanidad* los que pueden y deben reputarse como *iguales.* Pero al lado de las notas propias de la Naturaleza, existen en el individuo concreto —que es como la Naturaleza se traduce—otras que le diversifican, diferencian y separan de los demás. Si los derechos *naturales* son iguales en todos los hombres y en todos deben ser igualmente reconocidos y respetados, los *personales* o *individuales,* nacidos de la existencia de notas diferenciales, han de ser diferentes. Igualdad en cuanto *naturalezas,* desigualdad en cuanto *individuos,* es la gran ley de la justicia en toda sociedad.

Así como los deberes que el hombre tenía para consigo mismo afectaban a la perfección de su entendimiento, a la de su voluntad y a la conservación de la vida, los que para sus semejantes tenga —que constituirán en éstos recíprocos derechos— afectarán al entendimiento, a la voluntad y a la vida de los nombrados. Los primeros se compren-

den dentro del término de *veracidad;* los segundos, del de *pública honestidad,* y los terceros son los de respeto a la vida y al dominio ajenos. Los deberes que por la cooperación social en el cumplimiento de los que ligan a los hombres con Dios, obligan a todos ellos, se comprenden dentro de la palabra "religión".

Clara y notoria la materia que en la veracidad y pública honestidad se delimita, perteneciendo al acervo común cuanto afecta a la defensa propia y condiciones en que puede ejercitarse, y estando atribuída la promoción *positiva* de los deberes de religión a otra sociedad pública, diferente de la civil, de la cual oportunamente trataremos, nos toca hablar aquí de la *propiedad* o *dominio* como derecho engendrado por el deber de conservar la propia vida.

No puede haber escuela alguna que niegue al hombre la potestad—en unas u otras condiciones—de aplicar a la satisfacción de sus necesidades corporales parcelas de la naturaleza exterior. Si careciese de esa potestad, el hombre desaparecería de la tierra. Ni aun Marx, Henry George o Proudhon se atreven a negarla. ¿Por qué no se la niegan? ¿Acaso porque el trabajo con que el hombre se apropia la naturaleza es obra de su actividad personal? Pero, aun dado que nada pudiera oponerse al supuesto, ¿son obra de la actividad humana las raíces extraídas de la tierra, el pez obtenido por la pesca o la res capturada por la caza?... Y sin apropiarse esas materias que no

son obra personal suya, ¿de qué le serviría que se proclamase su derecho a la mera forma de su actividad con que las puso a su disposición? Si puede verse en el hombre un derecho originario de dominio sobre el trabajo, no se atisba siquiera en él el análogo sobre la naturaleza exterior. Hay que concluir, pues, que éste, siendo absolutamente necesario para la Humanidad—pues de no existir perecería—, no es originario. Entonces no cabe más que formular esta pregunta: "¿quién se lo dió?"

Aunque con la blasfemia en los labios, Proudhon hubo de reconocer, una vez más, que, sin Dios, esa potestad—que no podía negarse al hombre, so pena de acarrearle la muerte—de mantener el cuerpo uniendo vitalmente al mismo parcelas de la naturaleza física, carecía de todo fundamento. Y aceptó la existencia divina como hipótesis, como instrumento dialéctico necesario. Hasta en la blasfemia puede haber homenaje a la Divinidad. Y en esta de Proudhon la hay en el sentido de confesar que el problema de la propiedad—aun limitado a los términos estrictos en que hasta ahora va planteado—, al exigir imperiosamente una solución, no la tiene sin Dios.

Nos basta ello—nos bastaría aun sin Proudhon, pues no hay otra—para que no pueda recusarse la palabra eterna. Y ésta nos ha sido dada a conocer por la Revelación en la siguiente forma: "Y dijo (Dios): Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y tenga dominio sobre los peces de la mar, y sobre las aves del cielo, y sobre las bestias,

y sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se mueve sobre la tierra" (1). El derecho de propiedad del hombre sobre la naturaleza exterior, *que él no había creado,* y de que, por lo tanto, originariamente carecía, quedó así promulgado por quien únicamente podía promulgarlo: por el Autor y Creador de las cosas objeto del dominio. Ya el hombre tenía derecho a aplicarlas al sostenimiento de su vida, por donación que le había sido hecha.

Ese dominio, evidentemente, no se refiere al individuo humano, sino a la Humanidad. Dios entregó a ésta la tierra *sin condición y en comunidad negativa* para que así la poseyese en el *estado de gracia* en que la constituyó, según vimos. Pero después de la pérdida de la justicia original, la reiteración de la donación introdujo en ella un gravamen: "Maldita será la tierra en tu obra—dijo el Señor—, con afanes comerás de ella todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá y comerás la hierba de la tierra. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra de que fuiste tomado" (2). El nuevo modo del ejercicio del derecho de propiedad después de la prevaricación, ¿podía influir en el régimen de comunidad negativa propio del estado de gracia? Toda la cuestión de la propiedad privada está encerrada en esta pregunta.

---

(1) *Génesis,* cap. I, versículo 26.
(2) *Génesis,* cap. III, versículos 17 a 19.

Evidentemente, desde el momento en que la condenación divina reclamaba por parte del hombre sacrificio y dolor para sacar a la tierra de su estado de práctica infecundidad—no porque perdiera la condición productiva que le era natural, sino porque quedaba oculta avaramente en su seno—, la acción humana se revestía de un elemento diferenciador de que anteriormente se hallaba exenta; y los principios de justicia natural, a ese elemento diferenciador aplicados, imponían que un hombre no se aprovechase de la obra que otro con sacrificio y con dolor había logrado. Naturalmente, pues, aquel esfuerzo doloroso con que se sacaba a la tierra de su estado de práctica infecundidad, la arrancó del estado de comunidad en que se hallaba. Nadie dijo, como supone Rousseau: "Esto es mío" (1); sino que al convertir un trozo de tierra estéril en tierra fértil, el hombre que originariamente la había trabajado la dotó con su esfuerzo de la condición principal de su destino, de que carecía; por lo que ya no era la tierra donada por Dios en comunidad negativa.

Y no cabía ante este hecho más que la siguiente disyuntiva: o que la condición de concreta fecundidad siguiese a la negativa de la tierra, por la que no pertenecía a uno más bien que a otro, con lo que el que la trabajó perdía su obra en ella con dolor concebida, y nadie en justicia podía adqui-

---

(1) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.* Segunda parte.

rirla ni gozarla; o que la materia prácticamente infecunda hasta entonces, siguiese la condición del penoso trabajo fecundador. La primera solución entrañaba una profunda, total e irritante injusticia; la segunda, a nadie dañaba. Pero además de que ninguna diferencia sustancial existe entre cazar una res en el bosque y hacerla suya—derecho de propiedad que todas las escuelas admiten—y transformar una tierra estéril convirtiéndola en fértil y llamarla propia, la solución de justicia para el individuo era de conveniencia para la sociedad. De no atribuirse al que los causó, los efectos del trabajo incorporado a la tierra serían perdidos para la humanidad; pues, según lo apuntado, el derecho de ésta en comunidad negativa tan sólo afectaba a la tierra estéril. La tierra hubiese sido entonces la tumba del hombre, no elemento de su vida.

La propiedad privada—después de la caída de los primeros padres—tuvo, pues, un origen natural, justo y conveniente para la sociedad humana. Ni la codicia, ni la usurpación, ni la violencia la engendraron. No se dice con esto que la codicia no figure en el origen *particular* de alguna propiedad privada concreta, ni que alguna determinada no sea debida a la usurpación, ni que la violencia no haya puesto en manos de muchos, bienes de todo género; lo que se afirma enfrente de esos tópicos que rezuman vulgar desconocimiento de la materia, es que el acto humano *primitivo* que sacó a la tierra de su estado de comunidad negativa como

efecto natural del cambio operado en la condición del hombre y de la tierra, no lo fué ni de codicia, ni de usurpación, ni de violencia. Cuando se produjo, la codicia no tenía sentido para el hombre, pues la tierra entera se hallaba a su disposición; si alguien usurpó alguna propiedad, es que ésta ya existía en forma de que la usurpación cupiese; y la violencia exigía esa misma condición, siendo además inexplicable que un hombre la ejerciese contra toda la sociedad.

Pero la propiedad privada—nacida de los más elementales principios del derecho natural, amparada por la justicia social y reclamada por la conveniencia de la sociedad—no constituyó nunca ni puede constituir jamás un derecho absoluto sin limitaciones de carácter religioso, moral y social. Naciendo la propiedad de las cosas de una donación divina con destino a la satisfacción de las necesidades humanas, su uso deberá adecuarse racionalmente a esa satisfacción, si no ha de ser ilegítimo; y teniendo todos los bienes de la tierra un fin social y no meramente individual o privado, ha de afectar a la propiedad una *función social*, aunque ella *no lo sea*. Y el corolario que se desprende de estas dos consecuencias es obvio: gravan la propiedad privada de las cosas, diversas tácitas hipotecas. En el orden religioso, aunque el hombre pudiera aniquilar materialmente la sustancia y naturaleza de las poseídas, no llega el legítimo ejercicio de su derecho ni aun a destruir la forma de las mismas sin finalidad alguna superior y a usarlas

irracionalmente o a su capricho; en el orden moral, aun teniendo la facultad de administrar sus bienes y destinarlos a satisfacer no sólo sus necesidades y las de los suyos, "sino el debido decoro de su persona del modo que a su estado convenga" (1), está obligado en caridad a socorrer a sus semejantes en las suyas; y en el orden social, el derecho privado no puede ser obstáculo al interés público ni al caso de extrema necesidad, autorizando el primero la expropiación sin perjuicio del propietario o la imposición antes de ella en utilidad social de condiciones en orden al uso y cultivo, y el segundo, a la disposición libre de bienes ajenos por quien se halle en peligro de su vida.

Sociedad como nota propia de la naturaleza humana para alcanzar el común destino de los hombres; vocación de los mismos a constituir una sola y universal; concepto del ser humano deducido de su condición actual; igualdad de derechos naturales; desigualdad de los personales; y legitimidad y necesidad de la propiedad privada en el estado de caída de la humanidad, son, pues, los fundamentos sobre los cuales ha de alzarse el edificio social en que habrá de ser entronizado el Estado nuevo.

---

(1) LEÓN XIII: *Rerum Novarum.*

CAPITULO II

IGLESIA Y NACIÓN

El hecho social fundamental de la propagación de la especie revela que la Humanidad, tal como se halla hoy constituída—formando sociedades que viven en extensiones territoriales sobre las cuales ejercen jurisdicción—, no conserva el modo de su aparición en la tierra. Y a su vez, la condición de su unidad nos lleva a concluir que tiene su principio en una familia. Como siempre que la ciencia se ve en la necesidad de subir hasta los orígenes de la vida, encuentra en la Revelación la explicación del misterio o la confirmación de la verdad descubierta. "Y crió Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo crió; macho y hembra los crió." "Y bendíjolos Dios, y dijo: Creced y multiplicaos y henchid la tierra" (1).

Nacida la Humanidad de esa primitiva familia, un hecho universal vino más tarde a influir en los anteriores. Hubo un período de su Historia, en que vivió dispersa por la tierra a tal punto, que falta-

---

(1) *Génesis*. Capítulo I. Versículos 27 y 28.

ron vínculos de relación entre muchas de las diversas agrupaciones en que se dividió. La Heterodoxia intentó oponer este hecho al relato bíblico, deduciendo de él un múltiple origen para la humanidad. El intento fué vano; la Ciencia, una vez más, coincidió con la Revelación en contra de la falacia antirreligiosa. Confirmada la unidad de la especie humana, su dispersión no podía obedecer a otra causa que a la señalada en los libros sagrados al explicarse la variedad de lenguajes en individuos que hasta entonces hablaban el mismo y único (1).

Dividida la Humanidad y dispersa por el mundo, la sociedad universal que debía agrupar a todos los hombres se frustró. La materialidad de la distancia y los obstáculos con que contrariaban físicamente la asociación, los mares, los grandes ríos y las montañas—cuyo efecto disociante era aún mayor en los comienzos de la vida—, oponían supremas dificultades a la eficacia de la conspiración de todos los hombres hacia su común destino. Subsistente éste, y actuando el carácter sociable del hombre, se concretaron por necesidad en las diversas fracciones de la Humanidad sociedades particulares, dentro de las cuales había de alcanzarse por los asociados el destino específicamente humano. La tierra entonces fué sostén, no de una sola sociedad universal, sino de muchas concretas particulares, que aparte de tener por su propia condición un fin concreto y determinado, eran me-

---

(1) *Génesis*. Capítulo XI. Versículos 1 a 9.

dio eventual—por la necesidad natural de sociabilidad humana—de alcanzar para los asociados el destino señalado por la Naturaleza a todos los hombres. Las sociedades concretas—conclusión, como se verá en lugar oportuno, de trascendental importancia—nacieron, pues, de la combinación del carácter sociable de la humana naturaleza que postula la conspiración a un destino común para todo el linaje humano, con diversos hechos que la circunscribieron a agrupaciones fragmentarias de la Humanidad.

Pero esas primitivas sociedades concretas constituídas a raíz de su dispersión por la tierra, ni permanecieron ni podían permanecer aisladas por tiempo indefinido. Constituían, en efecto, una mutilación de la sociedad universal mantenida por los obstáculos que la tierra—donde el hombre había de alcanzar su destino temporal—oponía a la conspiración común, no un estado propiamente natural; y desde el momento en que desaparecieron aquéllos—y habían de desaparecer con la propagación de la especie y la labor del hombre para dominar la tierra—, la existencia de un mismo destino, superior a los privativos de las sociedades particulares, bajo el impulso natural de sociabilidad, había de traer aparejada su asociación, no sólo por la desaparición de las circunstancias que hasta entonces la impidieron, sino por surgir otras de naturaleza asociante. Es notorio que el destino común humano se obtendría, formada la nueva sociedad, por esta última; y que la ley de asocia-

ción, una vez producidos hechos asociantes suficientemente trascendentales para ampliar la eficacia de la conspiración humana, se aplicaría a las nuevamente formadas.

Y, en efecto, después de fijadas las tribus por hacer innecesario su nomadismo los progresos de la agricultura y de la ganadería, se pasó de los municipios a las hermandades municipales. No tienen éstas otro origen de legitimidad; porque familia, tribu y municipio, sobre los cuales se constituyeron, fueron sociedades en que durante las respectivas etapas de la evolución social, el destino humano había sido alcanzado. ¿Por qué esa ley histórica había de detenerse en las hermandades municipales? No seguramente por la naturaleza, ya que en ellas seguía palpitando, como natural, el instinto de la sociabilidad; tampoco por el destino del hombre, que es único para la Humanidad; no, por último, por falta de hechos asociantes, porque los obstáculos que dificultaban la asociación eran mayores, y las fuerzas para removerlos, menores, en inferiores civilizaciones. Luego no solamente no hay razón filosófica alguna para dar por terminada la labor de la Humanidad en el sentido ascendente hacia la sociedad universal, con las hermandades de Municipios, sino que la hay para afirmar que en éstas, la tendencia a su asociación había de ser aún más viva que en las sociedades inferiores.

Así surgió esplendorosa y magnífica la Nación; que, en consecuencia, es la sociedad mayor, con-

creta y particular, dentro de la cual el hombre alcanza su destino temporal, peculiar por naturaleza de la sociedad universal humana. Y a su sola definición, surgen tres importantísimas observaciones. La Nación propia no es la sociedad pública en que se nace fisiológicamente, aunque la etimología de la palabra parezca indicarlo (de *nascor*, nacer), sino aquella en que el fin humano es alcanzado. La Nación es el producto del carácter sociable del hombre que postula la conspiración a un destino común de la Humanidad entera, y de ciertos hechos con trascendencia suficiente para reducir esa conspiración a los términos de una agrupación humana. La Nación, por fin, supone la existencia de hechos capaces de una concreción social, es decir, de añadir a las notas meramente sociales otras que constituyen a un grupo de hombres en un pueblo determinado, con la permanencia y trascendencia que exige una personalidad colectiva, concreta e inconfundible en el tiempo y en el espacio. Pues estos hechos no son otros (1) que aquellos que en su conjunto forman la Tradición; y así, habrá de concluirse sentando categórica y rotundamente que SIN TRADICIÓN NO HAY NACIÓN.

Pero si el nacimiento fisiológico debe ser excluído como hecho capaz de ligar *por sí solo* un hombre a una Nación, hay que afirmar que ésta lo engendra moralmente; pues si no siempre lo recoge en su cuna, le presta condiciones de vida acumula-

(1) Véase la Introducción.

das y legadas por anteriores generaciones, moldea su carácter, le dirige y perfecciona su espíritu. Por ello el hombre se llama hijo de su Nación, que además le pone en relación con sus ascendientes que fueron y sus descendientes que serán; y el lenguaje del sentimiento ha encontrado una palabra efectiva para designarla. La Nación propia es la Patria; como la mujer que nos concibió es la madre. Así, los vínculos entre la Nación y el ciudadano se matizan de amor filial; y la ciencia política no puede ser fría abstracción, aplicada a la Patria.

No hay, sin embargo, que incidir en el error consistente en suponer que por su asociación en una mayor, las sociedades que se unen pierden su propio ser disolviéndose en aquélla. ¿Por qué habían de perderlo si el hombre lo conserva incólume, lo mismo en la sociedad familiar, que en el Municipio, que en la Hermandad municipal? No; la Nación no consume sus componentes. Y es que son dos cosas distintas la personalidad y la soberanía; y cabe por ello perfectamente la existencia de personalidades sin soberanía y sujetas a la soberanía de otra personalidad. La personalidad-tipo, que es la del hombre, nos lo pone de manifiesto. Siendo la suya la más perfecta, como que las de las sociedades no son más que un reflejo de la humana, está sujeta, en todas las hipótesis, menos en una, a soberanías de otras personalidades. Esa única hipótesis es la de la doctrina anarquista, que pone la soberanía en todo individuo. Dejando el examen detenido de esta cuestión para su lugar oportuno,

basta añadir a lo dicho para fijar en la Nación el lugar de las sociedades que por su asociación natural la forman, que como éstas, además del fin a que eventualmente habían de conducir al hombre—su común destino—, podían tener otros privativos, su subsistencia para el cumplimiento de los últimos es obligada. O en otras palabras: que la Nación es una sociedad mayor de sociedades.

Pero el hombre, además de un fin temporal—según quedó patente—, tiene otro ultraterreno. Por eso en él hay dos vidas: una finita y otra eterna. No es la fe la que lo dicta, es la razón. La fe confirma lo que la razón, por sus propias fuerzas, descubre. La inmortalidad del alma humana, base de la vida eterna después de la muerte natural, pertenece, en efecto, propiamente, no al orden de la fe, sino al de la razón. Aunque el hombre no hubiera sido elevado a uno sobrenatural y Cristo no hubiese fundado su Iglesia, en la ley natural pura existieran, por lo tanto, para él dos sociedades perfectamente distintas: la civil y la religiosa; ya que siendo sociable por naturaleza, en sociedad habría de alcanzar, además del fin temporal propiamente dicho, las condiciones que le condujeran en el tiempo, al eterno, mediante el cumplimiento de los deberes que naturalmente tiene para con Dios (1). No es, pues, de extrañar que, en la civilización cristiana, al lado de la Nación exista otra sociedad que se denomina la Iglesia; porque ya se dijo (2)

(1) Véase Capítulo I de la Primera parte.
(2) Véase Cap. II de la Primera parte.

que el Catolicismo enlazaba los mundos de la razón y de la fe y sublimaba los instintos más generosos de nuestra naturaleza. Por ello, como religión natural, encauza a la Humanidad entera en el conocimiento de verdades que, aunque capaz por sí sola de descubrir, había abandonado descarriada en el error; y por su característica propia—lo sobrenatural—, es una revolución religiosa, ya que la religión natural por evolución jamás se convertiría en Cristianismo.

El fin natural religioso que el hombre hubiera de alcanzar por medio de la sociedad religiosa natural tropezaría, en cuanto a la universalidad de la conspiración, con los mismos obstáculos con que tropezara la sociedad civil para la consecución de su fin propio; pues si bien es cierto que éste, por condición de su naturaleza, se impregna de elementos terrenos variables con el asiento en la tierra del hombre, y el eterno, aun natural, no recibe aquellas determinaciones, no lo es menos que una sociedad universal religiosa exigiría una autoridad suprema única—como se verá cuando tratemos de la Autoridad—y nadie en la tierra, salvo casos muy extraordinarios, podría ostentarla. A su destino eterno natural se hubiese dirigido, pues, el hombre, en el supuesto de la no fundación de la Iglesia Católica por medio de sociedades religiosas particulares.

Mas concurriendo en la autoridad que rige la Iglesia Católica una determinación por la cual Dios, autor de la sociedad religiosa natural y a

la vez de la religiosa sobrenatural, la ha instituído por Sí mismo para las dos sociedades juntas en una, el hombre que conoce aquella institución por un hecho histórico, aun sin las inspiraciones de la Revelación, tiene obligación de adherirse a la Iglesia y ser miembro de ella por la propia vocación de su naturaleza, que no encuentra ya para su plena satisfacción el único obstáculo que la contrariaba; y toda iglesia particular, toda secta, es, no ya opuesta al orden sobrenatural, sino antihumana y antisocial. La nota sobrenatural de la Religión Católica permite que el fin natural se realice debidamente. La Iglesia es la única sociedad que por su universalidad satisface—siendo sobrenatural—la vocación natural de la Humanidad.

Aún hay más. No solamente lo sobrenatural de la Iglesia Católica ha perfeccionado lo que en el hombre hay de natural desde el punto de vista religioso, permitiéndole constituir la sociedad universal religiosa, sino que ha proporcionado a la sociedad civil el hecho asociante más trascendental. Las primitivas sociedades civiles quedaron limitadas por el territorio propio de las ciudades. El verdadero Estado—como lo demuestra Fustel de Coulanges (1)—no excedía su territorio. Y ello obedecía, en gran parte—como también lo hace notar el ilustre historiador—, a que cada sociedad tenía su dios; y aunque ya se ha dicho que la diferencia de religión no es barrera infranquea-

(1) FUSTEL DE COULANGES. *La Cité Antique.*

ble para el instinto de sociabilidad en el orden de la sociedad civil (1), hay que reconocer que a los obstáculos de orden físico que la tierra oponía a la conspiración universal humana, se añadía uno moral, profundamente disociante. El Cristianismo, al proclamar un solo Dios, una sola Patria celestial y una sola familia de adopción divina para todos los hombres, deshizo con su palabra uno de los más activos fermentos de desagregación; y aun desde el punto de vista humano, fué el hecho que más ha estimulado el instinto natural de sociabilidad. Al decir Mella que "el mundo pagano no conoció naciones" y que "la Nación es una creación del Cristianismo" (2), no fué víctima de un exceso de fervor religioso; pues si bien la Religión Católica no las engendró *directamente,* quebrantó el obstáculo que en mayor grado se oponía a su constitución.

Un Estado—y, por lo tanto, el Estado nuevo—no podrá evitar el hecho natural y sobrenatural a la vez, de una sociedad religiosa instalada junto a sí y además formada por una agregación de hombres que, al propio tiempo, comprende, o la totalidad, o parte de los que componen la sociedad civil. No debe pasar inadvertido este fenómeno a quien esté empeñado en la obra de levantarlo desde sus cimientos.

Y no se vea en aquél uno de mera duplicación.

---

(1) Capítulo anterior.
(2) JUAN VÁZQUEZ DE MELLA. Discurso pronunciado en Santiago, en agosto de 1908.

La agregación de hombres es en toda sociedad *su elemento material*, ya que la condición específica la toma del fin que persiga, y la misma humana puede aspirar a diversos fines. El anticlericalismo—esa doctrina que en el orden religioso está amasada de tantas inepcias—prejuzga la entera sumisión de la Iglesia al Estado, porque le pertenecen como ciudadanos los que son fieles de la primera, sin sospechar siquiera que es el fin social y no la multitud asociada el elemento formal o cualificativo, y que para deducir las relaciones existentes entre la sociedad civil y la religiosa hay que examinar la condición respectiva de los fines. Porque los derechos inherentes a una sociedad, en virtud de su naturaleza, arrancan, sin género de duda, del fin de la misma, teniéndolos para exigir de sus miembros todo lo necesario para alcanzarlo, pero no el de reclamar lo que no lo sea (1).

Y si la misma agregación de hombres puede ser elemento material de la sociedad civil y de la religiosa, y ambas están facultadas a exigir de sus miembros cuanto sea necesario para la obtención de sus fines respectivos, no es difícil presumir el caso de que lo pedido por ambas sociedades sea, o contrario, o contradictorio. Iglesia y Nación se encontrarían entonces en estado de conflicto. Y es preciso dejar sentados los principios que conduzcan a su solución.

---

(1) En mi obra *Fernando el Católico y los Falsarios de la Historia*, se trata este punto con mayor amplitud.

¿Cuáles deben ser, en consecuencia, las relaciones de la Iglesia Católica con las sociedades civiles constituídas sobre la tierra? La contestación es clara, aunque deba dividirse en dos partes, dada la doble nota de natural y sobrenatural que la caracteriza.

Por comprender en su doctrina todos los principios de la religión y de la moral naturales, la Iglesia Católica ha de mantener con las sociedades civiles aquel orden de relaciones que correspondiera a la natural religiosa. Y siendo los fines de unas y otras de diverso género, y cualificando, según se ha dicho, a las sociedades la naturaleza de sus fines respectivos, es notorio que no caben entre ellas relaciones de mutua dependencia. Ni de la religiosa a las civiles, ni de las civiles a la religiosa. "En las cosas temporales y bajo la relación con el fin temporal, la Iglesia no tiene ningún poder en la sociedad civil; y aun compuesta de católicos, una sociedad civil no está subordinada a la Iglesia en lo tocante a los negocios temporales y a su fin temporal, siendo, al contrario, perfectamente independiente" (1). Vitoria lo había dicho con la energía de frase en él acostumbrada: "El Papa no es señor del mundo... Por donde se ve el error de muchos jurisconsultos, como Sylvestre y otros, que piensan que el Papa es señor de todo el mundo, *con dominio propio y que tiene au-*

---

(1) CARDENAL TARQUINI: *Los principios del Derecho Público de la Iglesia*, págs 79 y 80.

toridad y jurisdicción temporal en todo el mundo sobre todos los Príncipes. Eso yo no dudo que es abiertamente falso, y como los adversarios digan que es manifiestamente verdadero, *yo creo que es una patraña para adular y lisonjear a los Pontífices*" (1). León XIII, por fin, en su Encíclica *Immortale Dei,* expresa el mismo pensamiento en la siguiente forma: "Por lo dicho se ve cómo Dios ha hecho *copartícipes* del gobierno de todo el linaje humano a dos potestades: la eclesiástica y la civil; ésta cuida *directamente* de los intereses humanos y terrenales; aquélla, de los celestiales y divinos. Ambas potestades son *supremas cada una en su género,* contiénense distintamente dentro de términos definidos conforme a la naturaleza de cada cual y a su causa próxima; de lo que resulta una *como doble esfera de acción* donde se circunscriben sus peculiares derechos y sendas atribuciones."

Pero la mutua independencia en un orden, no entraña la independencia absoluta. Sociedad civil y religiosa tienen el mismo elemento *material,* y sobre el mismo *sujeto* recaen sus actuaciones. Y si lo que de éste reclamen se halla en contradicción, debe existir una fórmula que *en el caso de conflicto* reduzca una de ellas a la otra. Y la clave no puede hallarse sino en la naturaleza de los fines sociales, ya que los fines califican a las sociedades. La cuestión queda, pues, limitada a determinar cuál de aquéllos debe prevalecer, por su condición

---

(1) VITORIA: *Cuestión sobre la Potestad de la Iglesia.*

más elevada. ¿Corresponde la superioridad al de la sociedad civil? ¿La ostenta, por el contrario, el de la sociedad religiosa?

Y con sólo plantearlo, el problema nos ofrece la solución. Si el fin de la sociedad civil es la felicidad temporal, si los límites de su acción se hallan en la tierra y en la actividad puramente exterior del hombre, si tan sólo regula, por lo tanto, de su vida total, una parte mínima, y dentro de esa parte mínima, la menor de sus actos, ya que todos los inmanentes quedan fuera de la jurisdicción de la sociedad civil, aun refiriéndose al bien temporal; y si la sociedad religiosa provee a la felicidad eterna del hombre; si los límites de su acción, aun en las puramente naturales, trascienden en sus efectos más allá del tiempo y del espacio; si penetra hasta en la inmortalidad, porque para ella al hombre prepara; si hunde su mirada escrutadora hasta en los mismos repliegues de la conciencia, en cuanto regula no sólo los actos externos, sino los más íntimos e internos, es evidente que la sociedad religiosa es tan superior a la sociedad civil, como lo inmortal a lo perecedero. Y, en consecuencia, si ambas sociedades entran en conflicto, deben prevalecer en el hombre, miembro común de ellas, el mandato, la ley, la norma, impuestos por la sociedad religiosa, aun en daño del mandato, de la ley o de la norma impuestos por la sociedad civil (1).

---

(1) Véase mi obra *Fernando el Católico y los Falsarios de la Historia*, 2.ª parte. Sección 4.ª, II.

Así se expresa León XIII acerca de este interesantísimo punto en la Encíclica anteriormente citada: "Mas como el sujeto sobre el que recaen ambas potestades soberanas (la religiosa y la civil) es uno mismo, y como, por otra parte, suele acontecer que una misma cosa parezca, si bien bajo diferente aspecto, a una y otra jurisdicción, claro está que Dios, providentísimo, no estableció aquellos dos soberanos poderes sin constituir juntamente el orden y el proceso que han de guardar en su acción respectiva. *Las potestades que son, están por Dios ordenadas.*" Y da el modo de llegar a pacífica solución en el conflicto, en el siguiente párrafo: "Es, pues, necesario que haya entre las dos potestades cierta trabazón ordenada; trabazón íntima, que no sin razón se compara a la del alma con el cuerpo del hombre. Para juzgar cuánto y cuál sea aquella unión, forzoso se hace atender a la naturaleza de cada una de las dos soberanías relacionadas así como es dicho, y tener cuenta de la excelencia y nobleza de los objetos para que existen; pues que la una tiene por fin próximo y principal el cuidar de los intereses caducos y deleznables de los hombres, y la otra el de procurarles los bienes celestiales y eternos."

Establecida *racionalmente* la supremacía de la Iglesia sobre la sociedad civil en caso de conflicto, hay que precisar sus efectos recordando que los derechos de toda sociedad tienen su origen en el fin de la misma; por lo que puede exigir de sus miembros cuanto la consecución de aquél reclame,

pero no lo innecesario para alcanzarlo. Conseguido, pues, que en el conflicto el fin religioso quede a salvo, resurge por entero la independencia propia de la sociedad civil en lo tocante a los negocios temporales y al fin estrictamente temporal. Y así precisado el alcance de la doctrina, debe advertirse que cuanto se ha dicho hase derivado de principios que rigen toda sociedad humana; por lo que, negadas las conclusiones, se niegan los propios derechos de la sociedad civil en sí misma considerada y en estado de conflicto con otras que le son inferiores por sus fines privativos (Hermandades municipales, Municipios y Familias). Con razón se ha dicho que, "destruídas o debilitadas las bases puestas, los derechos del Poder civil se desmoronarán o enflaquecerán con ellas, ya que la sociedad civil no puede tener otro punto de apoyo que el que dichas bases le ofrezcan" (1). Si la Nación las desconoce ante la Iglesia, las Hermandades municipales las desconocerán ante la Nación, y los Municipios ante las Hermandades. Ya tenemos dolorosa experiencia de ello.

Después de lo expuesto, casi nada hay que añadir para dar contestación cumplida a las preguntas formuladas, desde el punto de vista sobrenatural, propio de la Iglesia. Las razones que a las naciones católicas obligan a reconocer su preeminencia en caso de conflicto, se refuerzan con la consideración de que a los deberes naturales del hombre se

---

(1) TARQUINI. Obra citada, pág. 53.

añaden en el cristiano los sobrenaturales, cuya superioridad respecto de los primeros es notoria.

El gran Vitoria resume la posición relativa del Papa y los Príncipes en las siguientes líneas: "No digo que no esté sujeta (la potestad civil) al Papa; porque es cierto que todas las potestades están sujetas al Papa *por razón de la potestad espiritual*, en cuanto todos los hombres son ovejas y él es el pastor; mas digo que no está sujeta a él *como a señor temporal*... Lo cual no necesita de prueba, pues es evidente por lo dicho. Mas puede confirmarse. Porque la república (en sentido de nación) temporal, es una república perfecta e íntegra; luego no está sujeta a nadie fuera de sí; de lo contrario, no fuera íntegra; luego puede constituirse a sí misma Príncipe, *de ningún modo sujeto a alguno en las cosas temporales*" (1).

¡Magnífico broche para cerrar el capítulo!

---

(1) VITORIA. *Cuestión de la Potestad de la Iglesia.*

CAPITULO III

FORMAS BASTARDA Y LEGÍTIMA DE LA NACIÓN

Sociedad mayor de sociedades, no de individuos, es la Nación. Fué esta la última consecuencia que arrojó la evolución del instinto natural de sociabilidad combinado con los hechos asociantes que forman la Tradición. Proporcionar al ciudadano los medios necesarios para alcanzar el destino temporal humano, es el fin nacional; facilitarle los conducentes a los demás particulares, el privativo de las sociedades componentes de la Nación.

La composición orgánica de la misma, de una grandeza y majestad extraordinarias, había por necesidad de abrumar a más de un entendimiento que, frívolo o incapaz, sin penetrar en el fondo de las cosas, se limitara a juzgarlas por las apariencias, o pusiese como término de la fuerza evolutiva social, la de su visión sobre los hechos asociantes. Así han nacido los sistemas democráticos, nacionalistas y socialistas, destructores en una u otra forma del concepto orgánico de la Nación. Así han surgido en los tiempos modernos

diversas concepciones que participan en más o menos grado de aquéllos; llegando, de una parte, al sindicalismo anarquista, y de otra, al Estado-Dios o, por lo menos, fin temporal del hombre.

Es, como siempre, Rousseau, quien primeramente aporta su contribución obligada al error. El pacto social, cuya absurdidad se puso de manifiesto (1) "produce inmediatamente—dice aquel escritor—en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad*, y toma ahora el de *república* o de *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado* cuando es pasivo; *soberano*, cuando es activo; *poder*, al compararlo a sus semejantes; respecto a los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y se llaman en particular *ciudadanos* en cuanto son participantes de la autoridad soberana, y *súbditos*, en cuanto están sometidos a las leyes del Estado" (2); de modo que "no estando formado el soberano sino por los particulares que lo componen, no hay ni puede haber interés contrario al suyo" (3). La democracia liberal nació cuando estas palabras se escribieron.

---

(1) Véase capítulo I de esta Parte.
(2) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato Social,* capítulo VI.
(3) IDEM: *idem,* capítulo VII.

Habrá habido en el orden político pocos términos más equívocos que el "nacionalismo". Lléganos de Francia—donde, como en España, hay diversidades étnicas, idiomáticas e históricas—ecos del suyo. Pero su grito no es de independencia de las regiones, sino de unidad nacional: "Francia para los franceses." No es el nacionalismo francés divisor, sino constructor; no es contra la patria, sino contra el extranjero. Invocando el nacionalismo se han reunido las tres porciones de Polonia, que un hecho de fuerza separó, restaurándose así la obra de los siglos. No las movió en la empresa una irritación del orgullo local, sino una exaltación de amor patrio y del sentimiento de unidad. Los nacionalismos vasco y catalán son cosa muy diferente. Con mayores o menores sinuosidades en el procedimiento, audacias o reservas en la palabra, avances o retrocesos en la acción, tienen una última clara finalidad: romper los lazos seculares que a España ligan las Provincias Vascongadas y Cataluña, y erigirlas en naciones mediante un criminal matricidio.

Presentemos, para que no haya duda alguna, textos irrecusables. Sabino Arana—el fundador del nacionalismo vasco—, al interpretar con su menguado entendimiento rural los sagrados Fueros Vascos, reclama a su nombre la independencia de Vasconia, desnaturalizándolos para justificar su pensamiento radicalménte antivasco, en los siguientes términos: "Volver el pueblo basko a regirse según sus Fueros, significa volver a ser absoluta-

mente libre e independiente de España, con gobierno propio, poder legislativo propio y fronteras internacionales" (1). Un libro infame, especie de catecismo nacionalista, traduce ese pensamiento de Sabino Arana en la siguiente forma: "¿Qué es el Nacionalismo vasco? El sistema político que defiende el derecho de la raza vasca a vivir con independencia de toda otra raza" (2). Y sus corifeos más caracterizados lo exponen así: "El ser de la nación, aquello único y necesario para que exista, es la raza, la sangre; sangre o raza distinta de otras humanas colectividades... El modo de ser de cada raza pide para su desenvolvimiento absoluta libertad" (3). "Mas ¿qué libertad es esta a que puede o debe aspirar? De suyo, a toda la libertad; a la independencia plena" (4).

Por su parte, Prat de la Riba escribió y difundió —¡aunque parezca mentira que se lo consintieran!—estas blasfemias contra la Patria: "Había que acabar de una vez con esa monstruosa bifurcación de nuestra alma; había que saber que éramos catalanes y que no éramos más que catalanes, sentir lo que no éramos para saber claramente, hondamente, lo que éramos, lo que era Cataluña. Esta obra, esta segunda fase del proceso de nacionalización catalana, no la hizo el amor, como la primera, sino el odio." "La nacionalidad es una

---

(1) SABINO ARANA: *El partido carlista y los fueros baskos.*
(2) IBER: *Ami Vasco.*
(3) KIZKITZA: *Guipuzkoarra,* número 87.
(4) ENGRACIO ARANZADI: *La Nación Vasca.*

unidad de cultura, un alma colectiva con un sentir, un pensar y un querer propios" (1). Cambó, más tortuoso, dijo a los vascos, al llevarles el sentido catalanista del nacionalismo: "Existe la conciencia de la personalidad (en los vascos) y se produce en vosotros el deseo de perpetuarla... Queda planteado con toda franqueza vuestro problema nacionalista." "Para otros habrá planteado un problema de buen gobierno; pero para nosotros, catalanes, y para vosotros, vascos, hay un problema de libertad" (2).

El concepto nacional de los socialistas adolece de las confusiones nebulosas de su doctrina y de las aberraciones anticientíficas que constituyen sus fundamentos. He aquí, con sus notorias contradicciones, el pensamiento marxista acerca de la Nación: "Los obreros no tienen patria... El proletariado se servirá de su supremacía política para arrancar poco a poco todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado en clase dominante, y para aumentar rápidamente la cantidad de fuerzas productivas... Una vez desaparecidos los antagonismos de clases en el curso de su desenvolvimiento... perderá el Poder público su carácter político... En sustitución de la antigua sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clases, surgirá

---

(1) Prat de la Riba: *La Nacionalidad Catalana.*

(2) Francisco A. Cambó: Discurso de San Sebastián del 25 de abril de 1917.

una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos" (1).

Examinemos las tres tesis heterodoxas acerca del concepto de Nación.

Bastaría para rechazar la de Rousseau recordar que se desprende, como el fruto de su árbol, del pacto social, cuya existencia no ha sido demostrada, cuya fuerza de obligar para los que en él no intervinieron sería nula, y cuya imposibilidad y absurdidad quedaron patentes. Pero, a pesar de ello, no será ocioso formular algunas reflexiones acerca del producto social por Rousseau derivado de su falso supuesto; porque—como se ha dicho—ha sido el que con la denominación de Democracia liberal tanta boga ha tenido en los últimos tiempos y tantos males ha acarreado a la Humanidad.

No nos dice el autor del *Contrato social* por qué razón la *república o cuerpo político* resultado del mismo, había de gozar de la soberanía. Pero dejando para oportuna ocasión tratar de este punto, notoria es la distinción mantenida entre los particulares componentes del cuerpo moral y colectivo y éste. Lo que para Rousseau tiene unidad, un *yo,* una vida y una voluntad, es la *república o cuerpo político;* la multiplicidad está en los particulares. La república es, pues, *personalidad* distinta de los particulares, con notas propias y características. ¿Cómo, entonces, después de darlo por evidente, Rousseau se atreve a afirmar que el

(1) K. MARX y F. ENGELS: *Manifiesto comunista,* capítulo II.

interés de la república es el interés de los particulares, porque *no está formada sino por éstos?* ¿Cómo da por supuesto que el interés de los particulares—aislados y no en cuerpo—sea uno y el mismo?

El supuesto de la identidad entre los intereses de los particulares, primero, y el de éstos y el de la república, después, nos lleva a la conclusión de que jamás puede haber discrepancia en los ciudadanos respecto a su apreciación. El interés de la república sería tan sólo el que *por unanimidad* se estimase como tal por los particulares. O hay, pues, unanimidad para que se conozca cuál sea en cada caso el interés general, o el interés general no existe, o no se conoce, por lo menos, en caso de discrepancia. La democracia se encontraría así reducida a la inmovilidad.

Poco podían preocuparle a Rousseau estas imposiciones de la lógica austera e intratable, conociendo, como conocía, que la pasión nubla el entendimiento. Una pequeña vuelta al concepto del pacto social, y el fraude se obtenía. Y escribe: "a fin de que este pacto social no sea *una vacía fórmula*—ya veía que podía serlo—, encierra *tácitamente* este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general, *será obligado* a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se *le obligará a ser libre*" (1). Así quedaba puesto

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato Social*, libro I, capítulo VII.

el cimiento a la Democracia liberal. La mitad más uno, serían en lo sucesivo fuente de la justicia y de la libertad, y oráculo del interés general.

El Nacionalismo divisor o destructivo, el separatista predicado en Cataluña y Vasconia, se funda, en definitiva, en la unidad de raza—nacionalismo zoológico—o en la unidad de cultura—nacionalismo intelectual—, como principios determinantes de una sociedad nacional; y en sus dos formas se comprende en la siguiente enunciación. Un pueblo de una raza que se manifiesta por la existencia de un idioma, personalidad propia o unidad de cultura, es una Nación; por lo que debe ser independiente de pueblos de otra raza, de otra personalidad y de otra cultura, y su Gobierno estar dotado de la nota de soberanía.

Costaría poco—tan menguados son los fundamentos del nacionalismo—conceder a sus corifeos el supuesto jurídico de su doctrina. Aun aceptando que la raza, la unidad de cultura y la personalidad postulasen la nacionalidad, los nacionalistas vascos y catalanes no habrían dado un paso en el camino de la realización de sus aspiraciones. Hoy, en Vasconia, no hay unidad de raza, ni en Cataluña unidad de cultura, ni Vasconia ni Cataluña existirían, de ser la personalidad fundamento de nacionalidad. Es ello trágico para el nacionalismo; pero es así. Los movimientos catalanistas y euzkadianos no tienen siquiera las condiciones que sus mismos partidarios les asignan. Predican una cosa y hacen la contraria. Por eso, para conseguir

sus criminales propósitos no apelan jamás a la razón, sino al grito; no a la discusión serena, sino a la coacción y a la amenaza. Que en Vasconia no se conserva la raza y que el mesticismo la ha modificado, lo dice con elocuencia este hecho. Son hierofantes del nacionalismo quienes así se apellidan: Horn (holandés) y Areilza (vasco), Campion (contracción del primitivo próximo Campioni, italiano) y Jaimebon (francés), Chalbaud (francés) y Errazquin (vasco), López (corazón de Castilla) y Mendizábal (vasco), Leizaola (vasco) y Sánchez (zamorano, como dicen despectivamente), Landaburu (vasco) y Fernández (de cualquiera de las dos Castillas), Monzón (aragonés) y Ortiz de Urruela (criollo), Sota y Llano (no hay que decir de dónde), y así podría seguirse interminablemente una lista en que la sangre vasca aparece mediada, y aun no aparece, en los gonfalonieros del nacionalismo euzkadiano. No hay ejemplo de nada semejante. Que en Cataluña no existe unidad de cultura es evidente. ¿En qué se parecen las de la capital y las aldeas, las de los territorios de Levante y del Occidente, del Norte y del Sur, de las clases ilustradas y de las populares? ¿Por qué hacer comulgar a las gentes con ruedas de molino? Pero la absurdidad es mayor todavía. Los catalanistas aspiran a formar nación con el Rosellón. Valencia, Baleares y Alguer (en la isla de Cerdeña); y ¿es capaz alguien de encontrar, no unidad, sino elemento común de cultura en todos esos pueblos tan dispares? Que si la personalidad reclamase por sí

misma condición nacional, no existirían las regiones vascas y Cataluña, lo pone de manifiesto la sencilla consideración de que las regiones son agrupaciones de municipios, los cuales están formados por familias, constituídas por su parte por individuos. Y los municipios, familias e individuos gozan de la nota de personalidad, siendo más perfecta en los últimos, que aisladamente serían por sí naciones, de ser la personalidad su fundamento. No hay nada más anticientífico—porque el socialismo, en la materia, es parejo suyo—que el nacionalismo.

Pero ello aparte, ni la unidad de raza, ni la de cultura, ni la personalidad, son fundamento filosófico y social de la Nación. La raza, que es una realidad, no constituye una diferencia específica de la Humanidad; ni su concepto entró—según se ha visto—en la formación de las primitivas sociedades humanas desprendidas de la universal. Por mera variedad, afectará, en todo caso, al modo de ser y no al ser específico; y, en consecuencia, cabría que exigiese un modo peculiar de vida, no una vida fundamentalmente distinta y separada. Pero ni aun eso ocurre en general, porque no pudiendo estar las razas sometidas siempre a las influencias cósmicas que las crearon, resulta por necesidad de la combinación de la raza con las nuevas actuantes sobre ella diversamente, que sectores de una misma tienen diversos modos de ser y de vida. Y como las instituciones sociales y políticas responden a estos modos, no hay relación

obligada entre la raza y su organización política; postulado único que invocaría, en condiciones excepcionales, la independencia en su gobierno. La raza más diminuta, la vasca, es el más elocuente testimonio de lo dicho. No hay la menor semejanza entre las instituciones y organización tradicionales de Alava, Guipúzcoa, Navarra y Vizcaya. ¿Cuáles serían entonces las propias de la raza?

Lo que caracteriza a una Nación en el orden intelectivo no es—como opina Prat de la Riba—la *unidad superior de cultura.* Una Nación, como se ha dicho, es una sociedad mayor de sociedades, donde se realiza el destino fijado a la Humanidad entera. Y así como a su formación no fué obstáculo la subsistencia de diversas sociedades, no lo es tampoco la existencia de diversas culturas; y así como la unidad de las primeras requería una nueva personalidad social, el nacimiento de ésta supone en ella una cultura *superior* a las ya existentes, que las enlaza y que por eso reviste a la Nación de unidad *superior de cultura.* Sospechar siquiera que la cultura catalana sea incompatible con la española, sería pagar tributo a un dogmatismo sin fundamento alguno; afirmarlo, después de siglos de vida común en que el orden cultural jamás ha sido causa de la menor diferencia, obstinación irracional que se advierte, se compadece y se aparta. Cataluña, pues, no sería Nación ni postularía su propio Estado mientras no demostrase que no participara nunca con otras personalidades

regionales en una cultura superior a la peculiarmente catalana; o sea, que no tuvo común con ellas *un espíritu nacional* bajo el cual realizó el destino humano. Y, por ello, si—como se verá en seguida—Cataluña, como las Vascongadas, como Aragón, como Castilla, como Navarra, como las demás regiones naturales españolas, tiene la facultad de regir su conducta colectiva, en lo que a su fin *privativo* afecta, carece de ella en cuanto al fin temporal humano, que es propio de la Nación de que todas son miembros, y en consecuencia, *no puede constituirse en Estado.* ¡En la torpe confusión del fin privativo regional y del destino humano, está basado el nacionalismo catalán!

Son dos cosas distintas la personalidad y la soberanía—se decía en el capítulo anterior—, y cabe, por ello, perfectamente la existencia de personalidades sin soberanía y sujetas a la soberanía de otra personalidad. Y nada más obvio. La soberanía—anticiparemos de esta noción lo que en ella hay de evidencia indiscutible—no afecta a la esencia de la sociedad, y nace de una *relación* que es categoría de *accidente.* La nota esencial de la personalidad inteligente y libre es la potestad de alcanzar su fin por sí mismo, sin que nadie le sustituya en su acción para conseguirlo. Esta potestad se denomina *autarquía,* que etimológicamente significa "gobierno propio". No puede haber, pues, sociedad—por ser personalidad moral colectiva de seres inteligentes y libres—que no goce de la *autarquía;* con lo que las relaciones de dependencia

que por razón del fin puedan existir entre diversas sociedades y son base de la soberanía, no extirpan la potestad autárquica. Y como el ser libre no actúa ciegamente, ha de comprender dicha potestad la facultad de *prever* los efectos de su acción, la de *aplicarla,* y la de *relacionar* sus resultados con el fin perseguido y la previsión establecida. Esta no es otra cosa que la determinación *de la ley* de la acción; su aplicación, *ejecución* de actos; y la relación de los mismos con la ley y el fin, *un juicio.* Toda sociedad, pues, aun la sujeta a dependencia, puede, *en razón de su fin, fijar normas, ejecutar actos y juzgar los realizados;* o en otros términos, a virtud de su potestad autárquica y *dentro de la órbita que le marca su fin,* posee las facultades *legislativa, ejecutiva y judicial.*

Resulta de ello, que así como la soberanía es cosa distinta de la personalidad, así también es cosa distinta de las facultades legislativa, ejecutiva y judicial. La soberanía las califica de soberanas, pero no las engendra. Las engendra la personalidad, y, por eso, de ellas gozan *dentro de las respectivas órbitas por su fin privativo señalado,* la familia, el Municipio y la Región o Hermandad municipal, elementos sociales componentes de la Nación; y que, por la subordinación de sus fines al nacional, son sociedades *infrasoberanas.* En una sociedad que no sea la familiar primitiva—y aun en ella se presentaría en germen más de una distinción—, la existencia *de una sola legislación* es un absurdo. En el grado actual de la evolución so-

cial deben regir a todo individuo cuatro legislaciones distintas: la familiar, la municipal, la regional y la nacional. En su coexistencia armónica consiste, en sustancia, el admirable *régimen foral español,* en el cual aquélla no es de mera yuxtaposición, sino interna y jurídica, o sea con unidad y generalidad en cada uno de los órdenes sociales.

Así, si la región tiene el derecho de legislar, el de juzgar y el de ejecutar, *en lo que afecta a su fin privativo, por los organismos regionales,* hay otra personalidad *que en la región y sobre la región legisla, juzga y ejecuta* en lo que atañe *al fin nacional* o común destino humano. Lo que a la región atribuía el ejercicio de facultades legislativas, ejecutivas y judiciales, era su potestad autárquica en función de su fin privativo; lo que determina la competencia nacional, es que, en cuanto al fin común, la región es un elemento de la Nación; como, en cuanto al regional, lo es de aquélla el Municipio. He aquí la fórmula sintética de esta organización: la *soberanía*—poder supremo que conduce a su destino común a los asociados—radica en la sociedad mayor; la *autarquía,* que es el gobierno propio de los fines privativos sociales, en todas y en cada una de las sociedades menores.

Y no es esta concepción social quimera forjada a espaldas de la experiencia; porque una de siglos nos la muestra viviente en España. No fué por hinchada vanidad por lo que los Reyes de España, además de este título de la Patria común, usaron

los de Rey de Galicia y de Castilla, de Aragón y de Navarra, de Guipúzcoa, de Alava y de Andalucía, Conde de Barcelona y Señor de Vizcaya, sino porque cada uno de esos títulos respondía a actuaciones distintas de la del Rey de España. Por éste era la autoridad suprema nacional; por aquéllos, el promotor de la vida interior de cada región.

La Monarquía había hecho España a semejanza del hombre al que estaba destinada. Ya vimos (1) que en él hay tres modos de vida radicalmente distintos, y que su variedad se concilia con la unidad indiscutible de su conciencia psicológica mediante la existencia de un solo principio vital que anima directamente las funciones diversas, sin mediación de uno particular para cada una de ellas. Pues la infusión en España de esa alma una, principio a la vez de modos de vida diversos, fué la obra inmortal de los Reyes Católicos. En toda la Nación, el Rey de España legislaba, juzgaba y ejecutaba con los organismos regionales en cuanto afectaba al fin privativo regional... De la unidad nacional era prenda la concurrencia en la misma persona *física* de la Corona española y las de las Regiones; de la variedad foral era garantía la coexistencia de diversos órganos de gobierno.

Y así como en el hombre la perfección surge del desarrollo armónico de su tres modos de vida distintos, así también la de España brotaba del de las regiones bajo el órgano de la unidad nacional.

---

(1) Véase capítulo I de la Primera parte.

Cuanto más austera e idealista fué Castilla, cuanto más enérgico y esforzado Aragón, cuanto más emprendedora y laboriosa Cataluña, cuanto más apegada a sus tradiciones Vasconia, España fué más grande (1).

No busquen un Estado Nuevo los que sientan el dolor de España. Vuelvan a la Tradición. En ella lo encontraremos, como hemos encontrado la verdadera y legítima estructura nacional.

Absorción inmediata de los individuos por el Estado; lejana asociación libre de los que sobrevivan a la dictadura del proletariado, es la concepción nacional del socialismo. La traducción de su primera parte la ha hecho Rusia, y ya se ve que no llegará jamás a la segunda. ¿Cómo habría de llegar, si las clases—ya se pondrá de resalto—son elementos naturales de toda sociedad y el socialismo se propone extirparlas? Así, su labor destructiva de lo natural, que rebrota espontáneamente, le impedirá implantar lo que sólo como banderín de enganche despliega ante las masas. Dictadura del proletariado; esta es la realidad. Asociación de individuos en que el libre desenvolvimiento de cada uno sea la condición del libre desenvolvimiento de los demás, es el embeleco, la logomaquia, el tópico con que se burla de las inteligencias inferiores. O ese libre desenvolvimiento no tiene límite en el Derecho, o está regulado por él. Sus resulta-

---

(1) Véase mi obra *Fernando el Católico y los Falsarios de la Historia.*

dos son de sobra conocidos. El primero condujo al Protestantismo en el orden religioso, al individualismo en el económico. El segundo, al Catolicismo, a la sociedad orgánica, a la Tradición, a la organización gremial y corporativa. El socialismo reniega fundamentalmente de todo lo último; su embeleco no es más que aquello mismo que dice combatir y que le sirve de pretexto para encaramarse en el Poder. Porque su conquista, y no el mejoramiento de los obreros, es su fin.

Hay en esa absorción del individuo por el Estado—como no podía menos—un error que afecta a la esencia misma de la sociedad. Esta no es el fin del hombre, sino un medio para conducirle a él; al eterno por la Iglesia, al temporal por la Nación. No puede, pues, la sociedad apartar al hombre de su fin, ni sustituirlo en su acción propia para alcanzarlo. Pero como, a su vez, son los hombres los que la forman y es medio necesario para el fin humano, no cabe que le falte—por definición—el concurso de aquéllos. La personalidad humana, por razón de su destino, aparece así como superior a la sociedad; mas a ésta queda subordinada por razón de su actividad. En otras palabras: un hombre, por miserable, ignorante y criminal que sea, es el centro de la sociedad en cuanto ésta es medio para que aquél alcance su destino; y, por el contrario, por excelso, por sabio, por santo que se aparezca, constituye tan sólo, en razón a su actividad, un elemento social. La concepción católica del hombre y de la sociedad deshace las aparentes an-

tinomias que surgen en el orden humano y, a la vez, destruye los errores contrapuestos del individualismo, del nacionalismo y del socialismo (1).

---

(1) JACQUES MARITAIN: *Trois Reformateurs*, págs. 29 a 31.

CAPITULO IV

CLASES Y CUERPOS SOCIALES

La evolución social, que ha sido estudiada en anteriores capítulos, afectaba tan sólo al sujeto de la sociedad. De familia pasó a ser tribu; cuando ésta se fijó, denominóse ciudad o municipio; los municipios asociados constituyeron la región, y las regiones unidas, la nación. Pero formando parte el hombre de todas esas parciales sociedades que son medios suyos, habían de tener, como él, algún modo de actividad, el cual necesariamente evolucionaría con el sujeto respectivo. Y, por ello, nos toca ahora estudiarlas en cuanto activas, a fin de tener acabado concepto de su composición orgánica. Conocer el ser social en el sujeto nos descubre a la sociedad en su aspecto estático; percibirlo en cuanto es su actividad la que evoluciona, en el dinámico.

Al examinar la actuación de la familia, lo primero que se ocurre es que, como toda sociedad, había de estar sometida al principio natural de sociabilidad y a las leyes vitales que inmediatamente se derivan del mismo. En la familia primi-

tiva—y al decir primitiva ha de extenderse el concepto a cada una de las que en la dispersión de la Humanidad quedaron aisladas entre sí—había de haber para los que la constituían, unidad de fin y variedad en los medios. Porque cada hombre no puede dar satisfacción a todas sus necesidades, es condición natural suya precisamente—según vimos—la sociedad. La división del trabajo, no en el sentido restringido de la Economía, sino en el más amplio social, apuntó ya forzosamente en la familia.

Al llegar el ser social a la etapa municipal, contiene en su seno personas cuya actividad individual se ha orientado de una manera permanente, en virtud de la división de trabajo señalada en la familia, en las más varias direcciones impuestas por la satisfacción de las necesidades sociales; pero, además, la mayor perfección con que aquélla se realiza en la nueva sociedad, reduce la aplicación simultánea de actividades a un número menor de formas de su ejercicio, originando determinaciones más claras en los que se dedican a una de ellas y produciendo una división en el trabajo más acentuada, a la vez que más fundamental. En la sociedad aparecen entonces verdaderas categorías de personas que, unidas en un mismo interés social, dan satisfacción con su actividad, permanentemente orientada en el sentido adecuado, a sendas necesidades sociales. Esas categorías de personas constituyen *las clases*.

Nacen, pues, éstas de una manera espontánea

en la sociedad, como una expansión de la actividad familiar, respondiendo a la diversidad de las humanas facultades y al carácter sociable que presupone la imposibilidad en el individuo de dar satisfacción por sí solo a todas las necesidades del ser humano. No cabe imaginar siquiera, por lo tanto, una sociedad sin clases. Su existencia tiene tal realidad, que "para demostrarla no hay más que negarla y ver después si queda algo de la sustancia de la nación; negadlas todas, y la nación desaparece... Las clases han existido siempre; las clases se fundan en la naturaleza humana; las facultades humanas son sus causas inmediatas, y los fines colectivos y sociales son los objetivos de esas clases. Esas mismas clases organizadas no son más que los medios; y si yo quisiera dar una definición exacta y comprensiva de lo que es la *civilización* y, por tanto, el ideal del progreso, que no es más que la marcha del orden social y el ascenso hacia esa civilización, diría que ésta no era otra cosa que la *ecuación entre las aptitudes y las necesidades humanas que representan las clases y los fines objetivos hacia los que esas clases tienden*" (1).

Y tan notorio es el hecho, que hasta los socialistas—enemigos, como se dijo, de la constitución social en clases—se han visto obligados a reconocerlo como natural. En las primitivas comunida-

---

(1) JUAN VÁZQUEZ DE MELLA: *Obras completas*, vol. 8.°, páginas 154 y siguientes.

des "existen desde el principio—confiesa Engels—ciertos intereses comunes, cuya defensa es necesariamente confiada a individuos, aunque todavía bajo la fiscalización de la comunidad: sustanciación de litigios, represión por la invasión en los derechos ajenos, vigilancia de las aguas, sobre todo en los países cálidos, en fin, en esta etapa absolutamente primitiva, salvaje, funciones de carácter religioso" (1).

Las clases, pues, son órganos naturales con que la sociedad humana da satisfacción a las necesidades sociales; y surgen de ella con la misma espontaneidad con que del principio natural de sociabilidad se vió brotar la serie de personalidades sociales examinadas en capítulos anteriores. Y como el hecho no afecta tan sólo a la actividad humana en el orden privado, sino también en el público, hay que concluir que algunas de las agrupaciones en que se distribuyen naturalmente los miembros de una sociedad para el ejercicio de su actividad enderezada a dar satisfacción a las necesidades sociales, tendrán un carácter específicamente público por afectar directamente su actividad a los órganos de este orden. Para la debida distinción de las que no tengan ese carácter, se las denomina Cuerpos de la Nación y del Estado; reservando para las demás la designación genérica de clases sociales.

Dos errores hay que evitar en cuanto al signifi-

---

(1) F. ENGELS: *Filosofía*, Parte primera, cap. VII.

cado de las mismas: el novísimo y el que figura anejo a civilizaciones primitivas. Por el primero, los que las forman vienen clasificados por la fortuna; por el segundo, están adscritos inexorablemente a aquella en que nacieron. En el primero, no es el fin de la actividad humana, sino un medio (el dinero), la base de la formación de las clases; en el segundo, la actividad, que es libre, queda esclavizada, y, por lo tanto, falta en la clasificación un factor humano absolutamente necesario en todo lo que al hombre afecta. Carecen las agrupaciones que el primero preconiza como clases, de la permanencia en el ejercicio de la actividad exigida por su condición, ya que la fortuna es una de las circunstancias de menor estabilidad en la vida; y subordina el segundo el fin del hombre al de la agrupación. Por eso, cuando el primero divide las agrupaciones humanas en clase alta, media y popular, nada nos dice que no sea un atisbo de posesión que a la sociedad poco interesa; y cuando el segundo las llama *castas*, refleja el falso concepto del origen de las instituciones sociales, sin la menor relación con su fin.

Están en las clases y en los Cuerpos los elementos todos de la organización desde el punto de vista de la actividad social. Pero así como el principio natural de sociabilidad se concreta en diversas formas de sociedades particulares, así también las clases dan origen por su ordenamiento en relación a un objeto, a instituciones que establecen un enlace armónico entre todas ellas. Estas insti-

tuciones se denominan Corporaciones. La clase, pues, no es la Corporación, ni la Corporación una clase. La clase es un elemento de la Corporación en cuanto se refiere a su objeto propio, y, a su vez, la Corporación contiene parte tan sólo de las clases que la forman. Por eso puede decirse que la clase es elemento de organización social en sentido horizontal y la Corporación en sentido vertical.

Y surge la Corporación como complemento de las clases por el carácter mismo de las necesidades humanas. Su origen es, pues, completamente natural, aunque requiera especial acción del hombre en su constitución. Porque si bien aquéllas tienen su limitación en la propia naturaleza humana (1) y, por consiguiente, la elasticidad en los medios de satisfacerlas no es indefinida, los objetos con que se satisfacen y las formas que adoptan pueden ser variadísimos y exigir el concurso simultáneo de todas las clases en ordenación permanente; ello aparte de que la obra de las clases, por su aspecto analítico, requiera la sintética composición de resultados aislados.

¿Cuáles son las clases de una nación y cuáles, en su caso, los Cuerpos y Corporaciones de la misma?

Recordemos, para dar una contestación precisa a la pregunta formulada, que la Nación supone

---

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª de la 2.ª, Cuestión II, 1.º.

la existencia de hechos capaces de una concreción social, es decir, de añadir a las notas puramente sociales otras que constituyen a un grupo de hombres en un pueblo y no en otro, con la permanencia y trascendencia que exige una personalidad colectiva, concreta e inconfundible en el tiempo y en el espacio, y que esos hechos son los que en su conjunto forman la Tradición. Si ello es así, imposible será determinar *a priori* el desarrollo que clases, Cuerpos y Corporaciones alcancen en extensión e importancia, ya que la Tradición es cosa varia y peculiar de cada pueblo. Pero cabe, desde luego, fijar el mínimo de las primeras y los segundos, sin que llegue la vislumbre a las terceras, por cuanto su existencia, según se ha dicho, tiene por factor la acción humana y exige en general un ambiente social de relativo progreso.

Si las facultades del hombre son la causa inmediata de los Cuerpos y clases y éstos tienen como razón de su existencia una necesidad social, deberá haberlos para el fomento de los cardinales intereses relacionados con el orden religioso y el temporal en que se encuadran las dos vidas en él percibidas. Si en el orden temporal las actividades humanas participan del espíritu y la materia, no podrán faltar en ninguna sociedad política unas clases que se orienten hacia la satisfacción del interés intelectual y otras cuyo objetivo propio sea el material. Si un pueblo tiene una Tradición, deberá poseer un Cuerpo que la ponga especialmente de manifiesto. Y si, finalmente, la nación es una per-

sonalidad viviente, en ella deberán existir elementos sociales que promuevan la prosperidad de su vida y la defiendan. Ahondemos en el bosquejo sintético que se acaba de formular.

Aunque el hombre no hubiera sido elevado a un orden sobrenatural—quedó dicho—, y Cristo no hubiese fundado su Iglesia, en la ley natural pura existirían para él dos sociedades perfectamente distintas: la civil y la religiosa. La intercomunicación en sus vidas por la identidad de sus miembros, es notoria. Pero, además, si los elementos de la sociedad civil habían de tener el carácter de *fieles*—por definición—en la religiosa, los que promoviesen este aspecto de la vida total humana, al ser miembros de la primera tendrían características que les distinguirían de los demás y darían satisfacción a una necesidad que, aunque de orden superior a las de la sociedad civil, afectaba a sus sujetos. Bajo este concepto constituirían, pues, un Cuerpo de aquélla. Atribuída dicha finalidad en una sociedad cristiana al Clero, que bajo la condición de ciudadanía forma parte de la Nación, el Clero es el Cuerpo social que surge por el primero de los conceptos sintéticamente expuestos.

Siendo el hombre un ser compuesto de alma y cuerpo en unión sustancial (1), su actividad procede de su única naturaleza y participa por necesidad de lo espiritual y de lo corporal. No cabe, pues, en aquélla, separación absoluta de los impul-

---

(1) Capítulo I de la Segunda parte.

sos, ni tampoco entre los intereses respectivos. Pero no es menos cierto que ni todas las actividades humanas participan de idéntico modo de uno y otro principio de su naturaleza, ni en su término se encuentran en la misma proporción el interés de uno y otro género. Sentado esto, puede decirse, ya que cabe concebir la actividad humana perfeccionando la parte espiritual en sí misma o su aplicación a la esfera de material ejecución, que bajo el doble concepto crea en la Nación la clase de las profesiones liberales y la obrera. Pero ambas, además de satisfacer directamente determinadas necesidades sociales, prestan con una tercera las condiciones para que se satisfagan las de orden económico. Porque son éstas obra de dos factores que actúan dentro del ambiente social: la propiedad (de los elementos naturales, productos o capitales) y el trabajo (intelectual y manual). Los miembros de una sociedad que de modo permanente fomentan el primero de los factores, constituyen la clase con dicho nombre conocida; y aquellos que utilizan capital y trabajo aplicando su propia actividad a la explotación de la tierra, a la transformación de sus productos o a su distribución adecuada, las denominadas de la Agricultura, de la Industria y del Comercio.

Una Nación, por último, tiene una vida de relación y otra interior, que desarrolla dentro de características tradicionales. Y una y otra deben ser amparadas y defendidas. Se amparan con la Justicia, se defienden con la Fuerza al servicio del

Derecho. Funciones son estas que se ejercen con medios y modalidades distintos de los demás. Los que a ellas se apliquen, constituirán, pues, tres Cuerpos: la Magistratura, la Diplomacia y el Ejército de Mar, Tierra y Aire. Y un cuarto: la Aristocracia—no pasiva, sino activa y con funciones propias de patronato—, expresará la nota tradicional.

Y si se recuerda lo que anteriormente quedó dicho acerca de la composición del ser político, podremos ya concretar todo lo expuesto en una obvia clasificación. En toda sociedad nacional—con mayor o menor relieve según la trascendencia de los hechos que formen su Tradición—existen seis clases sociales: Agricultura, Industria, Comercio, Propiedad, Profesiones liberales y Trabajo manual, y seis cuerpos del Estado: Clero, Aristocracia, Magistratura, Diplomacia, Ejército y Marina, y Regiones. Completarán la fisonomía nacional los Cuerpos nacionales y Corporaciones, que aplicando propiedad y trabajo intelectual y manual, o sólo uno de estos factores, a un objeto determinado, fomenten, respectivamente, un aspecto de orden espiritual, o promuevan un interés agrícola, industrial o mercantil; pudiendo absorber en su seno a las clases mismas si el progreso orgánico social a tanto llegase.

Los secuaces de la Revolución francesa, cuando oyen la palabra "interés" en estas cuestiones que afectan al orden público, la reciben con un mohín de hipócrita repugnancia. Y, sin embargo, no ha existido época alguna en la Historia de la Huma-

nidad menos espiritualista que la que informó con sus predicaciones empapadas en sangre. Durante ella se acogieron con regocijo todos los delirios materialistas del paganismo y se los elevó a la categoría de ciencia. Monismo, evolucionismo, positivismo... son todavía palabras de ayer. "La concentración en lo de acá", "la concepción materialista de la Historia", "la cuestión social es una cuestión de vientre", siguen resonando todavía como apotegmas sintéticos del pensamiento revolucionario.

Hay que decirlo sin melindre alguno. Quien predica el antagonismo entre el interés y el espíritu se siente, sin duda, incapaz de armonizar uno y otro; pero ello invitaría a cambiar de métodos, no a dar como realizada una disyunción opuesta a toda realidad. La razón, en el orden nacional, no reprueba el interés; exige tan sólo que bajo algún aspecto tenga carácter público. Una sociedad política que no satisfaga necesidades, se niega a sí misma; porque su razón de ser no es otra que satisfacerlas. Y en satisfacerlas hay un doble interés: en la sociedad, como realización de su fin; en el asociado, como sujeto de la necesidad.

Por eso, *clase social* no quiere decir solamente *interés*. Una clase social formada natural y espontáneamente en una nación, dice a sus nacionales que de la aplicación específica de su actividad viven todos los ciudadanos; que la desaparición súbita de la misma sería una catástrofe nacional; que, en consecuencia, toda la nación está interesa-

da en que la clase subsista. O en otras palabras, dice que el interés específico de la clase es, además, bajo algún aspecto, *interés nacional*. Y no podía ser otra cosa, dados el origen de las clases y la forma en que se constituyen. Con lo que, para el hombre que forma parte de una clase social, su interés propio, en cuanto es el específico de la clase, tendrá siempre una zona de armonía con el interés nacional. Con sólo insinuarlo, cae por tierra la alegación formulada por la escuela revolucionaria, de que esa concepción social fomenta la lucha de clases. Más adelante se volverá sobre este extremo al estudiar las instituciones de gobierno con que se completa lógicamente aquella concepción.

La sabiduría antigua percibió con toda claridad—aunque sin la perfección que los siglos corridos desde entonces han aportado a la materia—la composición orgánica de la sociedad y la esencialidad de los cuerpos y clases sociales. He aquí un texto inequívoco que lo acredita: "Conviene examinar—dice Aristóteles—(1) cuántas cosas hay sin las cuales la ciudad no podría existir; en ellas necesariamente habremos de encontrar las que llamamos y son partes esenciales de una ciudad. Veamos, pues, el número de tales elementos; será la manera de aclarar esta cuestión. Primeramente, los medios de subsistencia; después, las artes, pues se necesitan muchos instrumentos

(1) ARISTÓTELES: *Política*. Libro IV, cap. VII.

y materiales para las necesidades de la vida. En tercer lugar, las armas, porque todos los que forman parte de la asociación deben estar armados contra los ciudadanos que desobedezcan a la autoridad constituída y contra los enemigos exteriores que puedan intentar una invasión injusta. En cuarto lugar, la hacienda pública, la cual ha de permitirles cubrir gastos de guerra, además de proveer a las necesidades propias. En quinto lugar, ya que no en primero, el cuidado de las cosas divinas, que se llama culto. En sexto lugar, por fin, y esto es lo más esencial, la justicia, que atienda a los intereses generales de la República y a los derechos recíprocos de todos los ciudadanos. Tales son las cosas de que una ciudad no puede prescindir: son esenciales, pues la ciudad *no es una multitud de hombres* que se ha reunido por casualidad. Como decimos, es una aglomeración de gente que *ha de bastarse a sí misma para todas las necesidades.* Si falta alguno de los expresados elementos, es imposible, de absoluta imposibilidad, que la asociación pueda bastarse a sí misma." Y luego añade: "No es, ciertamente, de hoy, ni siquiera de una época reciente, que la filosofía política haya descubierto la necesidad de dividir en clases la ciudad" (1).

Lo que la Filosofía política había descubierto, o mejor dicho, heredado del Sentido Común, lo había de negar—como era natural—la antítesis

---

(1) ARISTÓTELES: *Política.* Libro IV, cap. IX.

de la sabiduría humana: la Revolución. Juan Jacobo Rousseau expone sin ambages el pensamiento revolucionario, al que tan alegremente sacrificaron derechos tirios y troyanos, en momentos de vesania que carecen de toda explicación. "Importa—dice—para poder fijar el enunciado de la voluntad general, que no haya ninguna sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano opine exclusivamente según él mismo" (1). Y poco después se promulgó por la Revolución francesa, recogiendo el sentido de la frase rousseauniana, una de las leyes más vergonzosas, más injustas y más tiránicas de que haya memoria en la vida de la Humanidad. Lleva fecha de 14 de junio de 1791 y es conocida con el nombre de su autor: Chapelier. Por ella se condenaban como *inconstitucionales y atentatorias a la libertad y a la declaración de los derechos del hombre* cuantas deliberaciones se tuviesen y convenciones se acordasen por ciudadanos de la misma profesión, arte u oficio, concernientes a fijación de precio a los productos de su industria o trabajo. Así quedó triturada y deshecha la sociedad política.

Y no fué eso lo peor. Lo peor fué que, como todo organismo en vía de putrefacción, el nacional cubrióse de otros que de su savia vivían parasitariamente. Eran los partidos políticos. ¿Cuál es su naturaleza cierta? Nos lo van a decir los que

---

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato social*. Libro I, capítulo III.

de ellos y en ellos vivieron. "Esas minorías—asevera el Conde de Romanones—que constituyen el fondo de los partidos, no tienen más ideas y principios que aquéllos de sus jefes, los cuales se convierten en verdaderos dictadores" (1). "El interés de partido y de grupo—ha escrito el Sr. Cambó—hablaba notoriamente más alto que el interés público." "Prescindiendo de otros errores que dan nacimiento a partidos que, como los *religiosos*, los *locales*, los de *clase*, etc., contradicen el verdadero fin de aquéllos, los propiamente tales—reconoce Azcárate—adolecen de vicios que son fruto de la inconsecuencia de los políticos, del predominio del interés de partido o del egoísmo individual, de la codicia por el Poder y de una funesta tendencia a la dictadura, triste legado de tres siglos de absolutismo; viniendo a resultar, como efecto de todas estas causas, una palmaria contradicción entre la teoría y la práctica; porque, en suma, lo que sucede es que, *en vez de servirse* el país de los partidos y los partidos de los jefes, éstos *se sirven* de los partidos y los partidos se *sirven del país*" (2).

Los textos transcritos—y podría hacerse interminable la lista de testimonios—convienen íntegramente en estos tres puntos: en que los partidos carecen de ideales *nacionales;* en que a su propio interés supeditan el interés general; y en que es

(1) ALVARO DE FIGUEROA: *El régimen parlamentario*, capítulo V.

(2) AZCÁRATE: *El régimen parlamentario en la práctica*, capítulo II.

la conquista del Poder su único objeto. Ante esa triple coincidencia, casi no llama la atención la conformidad en el carácter despótico de su estructura, si no es para ponderar el fracaso de su supuesto intento de ser instrumentos de la libertad y la incapacidad constitucional de substraerse a una supuesta herencia del pasado. Reconocer uno y otra entraña la más ingenua e inconsciente—y por ello, la más eficaz—condenación del sistema.

Azcárate pretende excusar estos vicios de los partidos políticos—acerca de cuya existencia no opone duda alguna—achacándolos a la práctica y no a la teoría. ¡Triste efugio, revelador de la cerrazón intelectual que ha producido en las más preclaras inteligencias la doctrina revolucionaria! Pues ¿qué?, ¿son los partidos meros frutos de la especulación, u organismos que han de actuar en la realidad de la vida nacional? ¿Y qué valor puede darse, entonces, a instituciones que en la actuación para la que han sido formadas jamás responden a las condiciones que de ellas se exigían?

Y es que se designa con el nombre excelso de "teoría" lo que no es más que una mortal quimera revolucionaria. Teoría no es cualquiera arbitraria composición de supuestos, mejor o peor urdidos. Teoría es la doctrina extraída *de la realidad,* aplicando a ella principios evidentes o conclusiones ciertas derivadas de ciencias superiores, bajo las normas inquebrantables de la lógica. Denominar "teoría" al bodrio doctrinal que el liberalismo

amasó en materia de partidos políticos, no tiene parecido sino en el cartucho que se entrega como continente de rutilantes monedas de oro, y, abierto, derrama perdigones. Los partidos políticos *no pueden ser* de otra manera que *como son*.

Pero, además, ya se ha dicho que una nación es una sociedad concreta, no abstracta; y que por ello es regida, no por meros principios abstractos, sino plasmados en la Tradición. Y los partidos la niegan radicalmente. De aquí que su carencia de ideas *nacionales* no es contradictoria con la "teoría"—como dice Azcárate—, sino su consecuencia necesaria. ¿Cómo habíamos de encontrar en su actuación lo que en su formación no se halla? Y ya con ello queda también dicho que los partidos políticos no pueden ser, según los pinta Azcárate, servidores de "las ideas, tendencias y corrientes generales que informan el sentimiento común, la opinión pública y la voluntad social de los pueblos" (1); porque no caben ideas, tendencias y corrientes generales que informen *un sentimiento común*, que sean *dispares*, como por definición lo son las de los diversos partidos; y no hay sentimiento común, ni verdadera opinión pública, ni voluntad social que no estén forjados por una tradición que los partidos con su sola existencia repudian.

¿Cómo extrañarse ahora de que el Conde de Romanones nos diga que los partidos políticos no

---

(1) AZCÁRATE: *El régimen parlamentario en la práctica*, capítulo II.

tienen más ideas y principios que aquéllos de sus jefes; que Cambó afirme que el interés de partido y de grupo habla notoriamente más alto que el interés público; que Azcárate reconozca que los partidos se sirven del país, en vez de servirse el país de los partidos, y que la experiencia nos demuestre que la extinción de un partido *no sólo no produce, como la de una clase, daño a la nación, sino beneficio?*

Es lo lógico, lo natural y hasta lo ineludible. Lo contrario sería inexplicable y excepcional. Defienda, si quiere, la Democracia sus partidos políticos, hoy en estado de purulencia y de todos menospreciados y repudiados; pero no nos venga con la monserga de distinguir en ellos la esfera teórica de la práctica.

CAPITULO V

SOBERANÍA NACIONAL

La Nación no tiene superior en su género; la evolución de la personalidad social lo ha puesto de manifiesto. Su fin es el destino humano temporal; quedó indubitablemente demostrado. Y la soberanía consiste, precisamente, en la concurrencia de ambas notas; independencia, en cuanto a la persona, y plenitud en el género del fin. El fárrago doctrinal con que se ha pretendido esclarecer aquel concepto, tanto por las escuelas alemanas como por las francesas, no ha conducido sino a su total oscurecimiento y a la confusión de las relaciones que ligan a la Nación y al Estado. Apartemos de nosotros las logomaquias, y volvamos a la claridad de la vieja Filosofía. O soberanía es un atributo de superioridad y de plenitud, o no habrá alquimia intelectual que la produzca. O es la Nación—en el orden social—la entidad soberana, o no cabe la aplicación del término a aquel orden. La Nación, pues, es soberana; y, en consecuencia, existe la soberanía nacional.

Y que nadie se asombre de estas palabras tra-

zadas por quien constantemente viene cifrando el error político en Juan Jacobo Rousseau. Además de la realidad conocida filosóficamente con la denominación expresada, existe el mito a que se ha dado por la Revolución el mismo nombre. Muchos de sus errores arraigaron en el mundo porque, con engaño, los hizo circular bajo viejas palabras.

Porque estas dos de "soberanía nacional" lo son en España. Si la verdad que encierran cayese alguna vez en litigio, no encontraría seguramente en nuestra Patria ambiente que la oscureciese. La Filosofía y la Política genuinamente españolas la han propugnado siempre. "Ningún rey o magistrado—dice Suárez—tuvo o ha tenido, según la ley ordinaria *inmediatamente* recibida de Dios, la soberanía política. Este es un egregio axioma de la Teología, y no dicho por burla, como lo dijo el rey Jacobo, sino verdaderamente, porque bien entendido es certísimo. Y en superlativo grado necesario para entender los fines y para fijar los límites de la potestad civil. Y no es esto algo nuevo o un invento del Cardenal Belarmino, como el mencionado rey parece haberse figurado: ni es esta una doctrina enseñada solamente por los teólogos, sino que es también comúnmente defendida por los jurisconsultos." "Se ha de advertir—opina Báñez (1)—que es distinto el dominio que tiene el rey de esos cargos del que tiene la república (en

(1) BÁÑEZ: *De Justitia et Jure*. Cuestión LXII, artículo II.

sentido de nación); porque el rey lo tiene recibido de la república y, por consiguiente, con dependencia de la nación, y ajustándose a ciertas leyes de tal manera que no las ha de dispensar él según su voluntad, sino según la utilidad de la misma república." "La potestad regia—sostiene Molina—desciende del derecho humano de la república." "La potestad secular—afirma Vitoria—está en toda la república, y de ella se deriva a los magistrados y a todos los demás poderes... La república temporal es una república perfecta e íntegra; luego no está sujeta a nadie fuera de sí; de lo contrario, no fuera íntegra; luego puede constituirse a sí misma príncipe; de ningún modo sujeto a alguno en las cosas temporales."

Vázquez de Mella, recogiendo cuanto acerca del particular habían enseñado la Teología y Filosofía españolas, sintetizó su pensamiento en este párrafo admirable: "La Iglesia no ha reconocido jamás, fuera de dos excepciones en la teocracia hebrea, más que dos monarquías de derecho divino: la Monarquía doméstica del padre en la familia, que es de derecho divino natural, y la Monarquía del Pontificado, que es de derecho divino positivo. Todas las demás Monarquías y poliarquías las considera de *derecho nacional o político*, es decir, de derecho humano... La Monarquía de derecho divino es un residuo del *Divus Coesar* que apareció en la Edad Media en los Manifiestos gibelinos de los Federicos; de Suabia pasó a los tiranos protestantes, y la formularon Jacobo de Ingla-

terra contra las doctrinas de los grandes teólogos españoles, y Roberto de Filmer en el siglo XVIII y... la Constitución de 1876 en el XIX" (1).

No fué, pues, la Constitución de 1812 la que trajo a España el principio de que la soberanía radica primariamente en la Nación y de ella deriva para localizarse en el príncipe. Ni siquiera por omisión puede deducirse semejante cosa de su texto, antes al contrario, los legisladores de Cádiz—aunque con léxico defectuoso—reconocen que en España esa fué la doctrina que avaloró nuestra Constitución interna. Pero si en todo momento hay que precisar el sentido de los términos que se usan, pues es bien sabido—y en otro lugar lo tengo dicho—que "en el lenguaje hay también una forma de verdad que resulta de la conformidad de la palabra con la idea, y causa de falsedad que constituye la disconformidad entre el concepto y el término", esa necesidad es apremiante cuando el léxico puede tener, por hábito, más de un significado. Una soberanía en un ser limitado no puede ser absoluta. Tan absurda es la concepción de un rey absoluto, como la de una nación *absoluta*. Si la nota de soberanía en un rey ha de tener un límite, un límite ha de tener igualmente esa nota en la nación. Soberano absoluto no hay más que un ser: el que puede decir de sí mismo: "Soy el que soy". La soberanía nacional ha de subor-

---

(1) JUAN VÁZQUEZ DE MELLA: *Obras completas*, tomo II, página 129.

dinarse, pues, a una norma superior y anterior a ella.

Vázquez de Mella ha expuesto esta doctrina que el buen sentido inspira, en los siguientes términos: "El absolutismo no consiste, como todavía creen algunos, *en la unidad del Poder político* —esté representado en forma monárquica o poliárquica—, sino en la *ilimitación jurídica,* en el desbordamiento del poder que invade o arranca las prerrogativas de las personas individuales o colectivas que están subordinadas por un respecto, pero no absorbidas en esa entidad civil que se llama Estado. Desde el momento en que un Poder, sea cual fuere, sale de su órbita, se excede de sus atribuciones y entra en la jurisdicción de los demás Poderes y arranca una prerrogativa o una facultad que no le pertenece, está afirmado, por lo menos como un hecho, el absolutismo. Por eso nosotros reconocemos que el Poder real, y, en general, el Poder político del Estado, tenga la forma que quiera, ha de estar limitado por dos grandes soberanías; porque nosotros admitimos una trinidad o una *trilogía social,* compuesta, en primer término, por el *Poder superior espiritual de la Iglesia,* que es la que, teniendo un fin que se identifica con el fin último del hombre, tiene derecho a fijar su relación con el Estado e influir *indirectamente* en él; y después reconocemos como límites inferiores, que forman *en cierto modo una soberanía social,* otras jerarquías subordinadas de personas o entidades sociales, que—aparte de la persona in-

dividual cuyos derechos naturales somos los primeros en reconocer como anteriores y superiores a toda ley civil—, comienzan por la familia, se prolongan por el municipio, agregación de las familias, y siguen por la hermandad de esos municipios en comarcas que vienen después a unirse para formar la región. Todos esos Poderes, con otras Corporaciones análogas y con las clases que las enlazan, son los que limitan, contrarrestan y sirven de CONTENCIÓN ORGÁNICA, NO DE CONTENCIÓN MECÁNICA, como las inútiles que vosotros imagináis, a los abusos de la *soberanía política,* tercer término circunscrito por la soberanía espiritual y la social" (1).

Las limitaciones de la soberanía nacional aparecen claras después de lo que acaba de exponerse. Por el propio fin de la nación, se halla la fundamental en la *ley natural* que condiciona su acción a su fin; constituyendo pecado de absolutismo el desbordamiento de la primera fuera de la órbita que el último le marca, afecte la nación lo mismo la forma monárquica que la republicana, la aristocrática que la democrática. Por los ajenos a ella—que son el eterno y los temporales no nacionales—, en las autarquías propias de las respectivas sociedades, llamadas exclusiva y naturalmente a realizarlos. En esta concepción de la sociedad no hay garantías escritas en el papel, sino orgá-

---

(1) VÁZQUEZ DE MELLA: *Obras completas,* tomo XI, páginas 17 a 19.

nicas y naturales; es decir, automáticas y eficaces. Contra las extralimitaciones de la nación en el ejercicio de su soberanía, el ciudadano está defendido, arriba, por la única que cabe: la idea y el sentimiento religiosos que actúan en el orden de la conciencia; y abajo, por la trama de las sociedades infrasoberanas que oponen al abuso del Poder nacional, no la fuerza aislada de un hombre, sino las potentes autarquías sociales. Y, a su vez, el Estado las mantiene en sus órbitas—lo que es conforme a Derecho—y recaba su independencia en los asuntos propiamente nacionales. Los resortes de las garantías están, pues, siempre tensos; y la libertad no ruge en las calles, sino que emana del orden como un halo de luz.

Al señalar (1) las formas bastardas de la Nación, se transcribió el texto de Rousseau en que este escritor describía el cuerpo político que a su juicio fué producto del contrato social, y al que dotó de la condición de *soberano* sin que los contratantes dejasen de participar *de la autoridad soberana.* No se dice cuál es el fundamento en que estriban aquella soberanía y esta participación; pero hecha la afirmación dogmática, se da idea de una y otro en los siguientes términos: "El acto de asociación encierra un compromiso recíproco del público con los particulares, y cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se encuentra sometido bajo una doble relación, a saber:

(1) Capítulo III de la Segunda parte.

como miembro del soberano respecto a los particulares, y como miembro del Estado respecto al soberano" (1). Y todo se concreta en el siguiente ejemplo: "Supongamos que se componga el Estado de 10.000 ciudadanos. El soberano no puede ser considerado sino colectivamente y en cuerpo; pero cada particular, en calidad de súbdito, es considerado como individuo; así, el soberano es al súbdito como diez mil es a uno; es decir, que cada miembro del Estado *no tiene, por su parte, más que la diezmilésima parte de la autoridad soberana, aunque esté sometido a ella por completo*. Si el pueblo se compone de 100.000 hombres, el estado de los súbditos no cambia, y cada uno de ellos lleva igualmente el imperio de las leyes, mientras que su sufragio, reducido a una cienmillonésima, tiene diez veces menos influencia en la forma concreta del acuerdo. Entonces, *permaneciendo el súbdito siempre uno*, aumenta la relación del soberano en razón del número de ciudadanos; de donde se sigue que mientras más crece el Estado, más disminuye la libertad" (2).

De lo transcrito—sin entrar a poner de resalto el racimo de contradicciones que en el texto abundan—, aparece muy claro que, para Rousseau, en toda sociedad a la que sin decir por qué hace soberana, cada ciudadano tiene *una parte de la autori-*

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato social*, libro III, capítulo I.
(2) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato social*, libro I, capítulo VII.

dad soberana igual a la alícuota que con respecto a la población representa. O en otras palabras: que la soberanía está formada por la suma de los fragmentos iguales de ella repartidos en todos los ciudadanos que componen la sociedad. Un concepto de tanta excelsitud como la soberanía es para la Revolución, y para la Política heterodoxa en general, como esos juegos de marquetería que se dan a los niños para que se entretengan en recomponer una figura. Más bajo no pudieron llegar jamás ni el entendimiento humano, ni la credulidad de los hombres, ni su sentido social.

Como se rechazó la concepción bastarda de nación por Rousseau formulada de manera perentoria, por la indemostración del contrato social de que aquélla derivaba, bastaría para repeler la de soberanía con reproducir aquí la misma excepción. Pero así como entonces no nos excusamos de oponer otras observaciones, la formularemos igualmente para que quede patente la absurdidad y la imposibilidad de la actuación de una soberanía en los términos expuestos concebida.

No hay cosa peor que asimilar el orden espiritual al matemático. O la rigidez propia del último daña al primero, o la substancial diferencia de los objetos equiparados conduce a verdaderas incongruencias y monstruosos contrasentidos. Y, sobre todo, cuando quien se propone a sí mismo la analogía desconoce por entero ambos órdenes, el sainete apunta tras la tragedia. Para Rousseau, cuanto más extensa es una sociedad, menos libre

es el individuo. Esta conclusión—que ya es un absurdo—supone que la soberanía es la misma en una sociedad cargada de población que en otra de reducido número de habitantes. Pero de sus supuestos no se saca esa consecuencia, sino otra todavía más desprovista de pies y de cabeza. Rousseau nos dice que "el súbdito permanece siempre uno"; luego sean 10.000 o 100.000 los súbditos de una república, el súbdito será siempre *la unidad* y, por tanto, igualmente libre. Lo que varía—siguiendo matemáticamente su descabellado pensamiento—es la *soberanía de la sociedad*, que en la de 100.000 súbditos habrá de ser *diez veces mayor* que en la de 10.000. La soberanía ya no será, pues, esa nota espiritual como la razón, totalmente ajena a la corpulencia del sujeto en que resida, sino algo así como el peso de una cesta de naranjas, tanto mayor cuantas más naranjas haya en ella. Produce verdadera humillación que estas monsergas inconexas hayan ejercido en algún tiempo influencia decisiva sobre la sociedad humana.

Tendríamos como última consecuencia de estas aberraciones, unos Estados con mayor soberanía que otros; lo cual, en definitiva, sería afirmar tan sólo la del que contase mayor número de súbditos, ya que en el concepto de soberanía va incluído el de superioridad en el orden en que la soberanía es afirmada. Y de una manera subconsciente, a ello se ha llegado. Esto que se ha llamado la "civilización moderna", actúa en la práctica como si

los Estados menores fuesen pueblos dependientes de los grandes. Y es lo peor para la doctrina revolucionaria, que está condenada a negarse a sí misma, acéptese cualquiera de los resultados a que se llega con la equiparación al orden matemático del social. Si, como dice Rousseau, "cuanto más crece el Estado más disminuye la libertad", el contrato social cuya finalidad era "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual, cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y *quede tan libre como antes*", ha fracasado; ya que, siendo natural en la asociación humana su crecimiento, con él se iría mermando la libertad individual. Y si, como lo exige el mantenimiento igual de la libertad, la soberanía de la sociedad va en aumento, —lo que, según lo dicho, supone la desaparición de todas las soberanías menos una—, el pacto social *no engendraría el soberano.* No cabe destino más triste para un sistema político que el de devorarse a sí mismo.

Pero además, aun no estándole marcado a la Revolución tan siniestro destino, estaría condenada a la impotencia jurídica, como antes ya vimos que estaba condenada a la inmovilidad. Porque en lo más hondo de su ser así lo siente, hace alarde de poder, en las bárbaras destrucciones que van señalando su paso por el mundo. Y la cosa no puede ser más clara. Admitamos por un momento, para ponerlo de manifiesto, que cada ciudadano tiene

una parte de la autoridad soberana, igual a la alícuota que con respecto a la población representa. Aquélla no podría integrarse sino mediante la transmisión que al cuerpo político hagan todos los ciudadanos, de las partes de autoridad soberana que les corresponde. En el ejemplo puesto por el propio Rousseau, para la constitución de la autoridad soberana, sería indispensable que los 10.000 ciudadanos aportasen sus diez mil fracciones de aquélla. Y con sólo escribirlo, la consecuencia se ofrece con una claridad deslumbradora. En las democracias revolucionarias es imposible que la soberanía nacional actúe; porque es moral y físicamente imposible que sus resoluciones estén asistidas de la unánime aceptación de todos los miembros del cuerpo político, con lo que en éste no se habrá integrado la soberanía.

Y había de ser así; porque no cabe soberanía nacional en donde no hay nación. Ya se vió (1) que la falacia rousseauniana engendraba una forma nacional bastarda, y lógico es que de ella no se derive sino una falsa soberanía nacional. Ahondemos en esta consecuencia por su grandísima trascendencia en la constitución del Estado nuevo.

Prescindiendo del origen que a la sociedad humana señaló Rousseau, aceptemos el hecho que al pacto atribuye: la producción de un cuerpo moral y colectivo con su unidad, su *yo*, su vida y su voluntad, persona pública, en fin, que *es el soberano.*

---

(1) Capítulo III de la Segunda parte.

Evidentemente, ese cuerpo moral y colectivo es cosa distinta de los individuos que lo formaron y que dentro de él siguen existiendo. Pues si esa persona pública, distinta de los individuos componentes, es—según la propia confesión de Rousseau—EL SOBERANO, no pueden serlo los individuos. Y si éstos lo son, no cabe el supuesto de que hayan de juntarse para hacer nacer *el soberano*. La soberanía, una vez admitida la producción, por el pacto social, del cuerpo moral y colectivo con personalidad soberana, no puede estar más que en él, es decir, en la Nación; no está *en la multitud*, palabra con que se denomina a la mera suma de los individuos que viven dentro de aquélla (1).

Pero después de sentar cuanto es antecedente de esta conclusión irrebatible, Rousseau afirma—como se ha visto—que cada ciudadano tiene una parte de la autoridad soberana igual "a la alícuota que con respecto a la población representa"; y sin que apenas se advierta por el momento, se desliza suavemente de la nación a la multitud, del soberano a los súbditos. Y así queda identificada la multitud con la Nación. Lo demás es ya juego de niños; el de prestidigitación, hecho con el concurso de una música ruidosa que relaja la atención de las gentes, pasó ya inadvertido. Por eso hay que poner el dedo en la torpeza del sofisma, digno de la miseria revolucionaria. Sería lo mismo que equiparar el montón en que desordenadamen-

(1) Capítulo I de la Segunda parte.

te se acumulan los materiales, al edificio que con ellos ha de ser construído, y atribuir a aquél lo que es propio de éste. La soberanía es nota de la Nación; pero la Nación no se identifica con la multitud. El ejercicio de la soberanía nacional por la multitud como derecho propio o por su identificación pretendida con la Nación, es una suplantación de personalidad, primero; una usurpación de poder, después, y, por último, una imposibilidad metafísica.

Que es una suplantación de personalidad se aparece con una evidencia tal, que asombra la falta de su percepción por parte de las gentes. Si la multitud—es decir, la suma de personas individuales que forman parte de una Nación—necesita para constituirla tener un fin común y unirse orgánicamente para alcanzarlo, bajo una dirección y con un mismo espíritu (1), la multitud será tan sólo la materia de la nación, como los diversos elementos de una fábrica no son el edificio mismo. Que es una usurpación, fluye de lo dicho; pues la multitud ejercería un derecho que no es suyo, sino de la Nación. Que entraña imposibilidad metafísica, lo revela que la multitud varía a todas horas—no ya de parecer, sino hasta de composición; y una de dos: o los que en cada instante llegan a formar parte de la multitud carecen de derecho al ejercicio de las funciones de la soberanía, y la multitud *actual*, por lo tanto, no la ejer-

(1) Capítulo I de la Segunda parte.

ce; o las ejercen, y el resultado sería idéntico a que no se ejerciesen. Este es el mito conocido con el nombre revolucionario de *soberanía popular*.

Si la Democracia suplanta la personalidad del Soberano, si usurpa a la Nación el ejercicio de la soberanía, y si la suplantación de persona y la usurpación de Poder se traducen en definitiva en una imposibilidad de aquel ejercicio, la Democracia no es sistema político, no ya perfecto, ni menos el más perfecto, pero ni aun siquiera imperfecto de gobierno. La Democracia, en el orden político, NO ES; o en otras palabras, constituye un error absoluto. No serán superadas en lo futuro las palabras con que Paul Bourget expresó este pensamiento: "Es admirable—dijo—que todas las hipótesis sobre las cuales se ha levantado la Revolución hayan sido diametralmente contrarias a las condiciones que nuestra filosofía de la Naturaleza, apoyada en la experiencia, nos señala hoy como las leyes más probables de la salud pública" (1).

Entonces, si la Democracia es un *no ser*, ¿cómo son gobernados los pueblos en que se halla entronizada? Aplicada a Francia, Charles Maurras ha dado del fenómeno esta explicación, valedera para todos los pueblos del mundo, y que tampoco será excedida en el acierto: "El hombre práctico se preguntará cuáles son los hombres a los que debe su reinado en Francia. El más superficial examen de la cuestión permite responder que no son

(1) CHARLES MAURRAS: *Enquête sur la Monarchie*, pág. 116.

hombres. No existen hombres capaces de ejecutar y de infundir duración a cosa tan extraordinaria. ¡Pensad que el más grande, el más antiguo, el más venerable poder espiritual, de un lado, y de otro, la fuerza material, los que llevan espada o fusil o apuntan el cañón, son condenados al fracaso y perseguidos por un sistema de instituciones y de ideas: la Democracia! Los hombres se hubiesen desalentado, dividido, contradicho y devorado los unos a los otros, administrando esta institución y este sistema. Es preciso, pues, suponer otra cosa: una organización u organizaciones—en concreto, *organizaciones históricas,* familias físicas o psicológicas—, estados de espíritu, de sentimiento, de voluntad, heredados de padre a hijo desde hace siglos, dinastías. La Francia ha sido puesta por la Revolución en un estado material sensiblemente próximo al individualismo democrático. Todas las organizaciones *nacionales* fueron despedazadas, y el individuo, sin vínculo, era molécula de polvo. Desde entonces no han cesado de crecer organizaciones *extranjeras* y de arraigar en la sociedad francesa; porque su disciplina interior se mantenía y fortalecía a favor de nuestra dispersión social... La organización judía, la protestante, la masónica y la meteca... forman la minoría dominadora, aunque extranjera o semiextranjera, por la cual la Francia contemporánea es gobernada" (1).

(1) CHARLES MAURRAS: *Gazette de France* del 27 de julio de 1904.

Resumen de notoria ejemplaridad. El "morbo democrático" debe ser alejado de todo Estado, y muy especialmente del Estado Nuevo que estamos edificando, por ser el mal, porque corroe la Nación, por dignidad humana. Lo tengo dicho anteriormente. La gran imbecilidad del Estado liberal fué ésta: su calificativo agusanaba su substantivo. El Estado se dejaba extraer su esencia por lo que en él era adjetivo.

CAPITULO VI

ORIGEN DE LA SOBERANÍA

Por ser la soberanía—según se ha dicho (1)—superioridad en el género y plenitud en el fin temporal de una sociedad humana, entraña la categoría aristotélica de *relación* que es *accidente*. En consecuencia, ha de hallarse, por su condición, adherida a alguna nota esencial de la sociedad. Toca ahora investigar cuál sea ésta.

Las formas de actividad de los asociados, tanto en orden a la inteligencia como a la voluntad, no se hallan determinadas ni por la naturaleza, ni por un objeto exterior, ni por una aprehensión sensitiva de éste. Las dificultades que este hecho universal hace surgir en la actuación de un solo individuo se multiplican hasta lo infinito cuando se oponen a una conducta *social*. Y la perfección de la sociedad exige su desaparición; es decir, la existencia en ella de un principio que lleve la armonía a las inteligencias de los asociados, el acuerdo a sus voliciones, la coordinación a los

---

(1) Capítulo V de la Segunda parte.

medios y a los actos. Ese principio de unidad es lo que en todos los tiempos se ha llamado *autoridad*. Y como sin ella la multitud de hombres no compondría *sociedad*, ya que le faltarían las características propias de la misma, la autoridad es nota esencial de toda sociedad.

La idea de *autoridad* nace, pues, del concepto de *sociedad*, no del de *individuo;* aunque lo presuponga como elemento material suyo. Es cierto que sin derechos naturales que postulan la sociedad, la autoridad no existiría; pero aquéllos no la engendran, como no engendraron la sociedad, que tiene su origen en la comunidad de destino y de su consecución mediante la conspiración de los asociados. Los derechos naturales ni son la autoridad, ni la constituyen mediante su suma o parcial adición (1); pero son condición para que la autoridad se ejerza, ya que ésta no se ordena al bien particular de quien ostenta el derecho de aquel linaje, sino al bien de la sociedad. Tiene, en consecuencia, la autoridad un carácter benéfico, y por ello el vínculo que liga al superior con el súbdito es vínculo de amor.

León XIII ha expuesto esta doctrina en los siguientes términos: "No puede existir ni ser concebida una sociedad sin que haya quien modere las voluntades de los asociados para reducir la pluralidad a cierta unidad y para darle el impulso

---

(1) TAPARELLI: *Ensayo teórico de Derecho Natural.* Libro II, capítulo V.

según el derecho y el orden hacia el bien común" (1). "Síguese de ahí ser necesaria a toda sociedad de hombres una autoridad que la rija" (2). Y como natural consecuencia de este concepto de la autoridad, ha fijado el alcance de su ejercicio circunscribiéndolo al "provecho de los ciudadanos, porque la razón de regir y mandar es precisamente la tutela del procomún y la utilidad del bien público", con lo que "si la autoridad está constituída para velar y obrar en favor de la totalidad, claramente se echa de ver que nunca, bajo ningún pretexto, se ha de concretar exclusivamente al servicio o comodidad de unos pocos o de uno solo" (3).

Si la sociedad, por su naturaleza, ostenta como nota esencial la de la autoridad, las sociedades concretas—producto de haberse plasmado en ciertos hechos trascendentales el principio natural de sociabilidad—ostentarán concretas autoridades. Las tienen, pues, respectivamente, la Familia, el Municipio, la Región y la Nación; y su actuación se hallará limitada por la órbita trazada por su fin privativo.

Dentro de ella y en lo que a éste afecte, serán las actuaciones plenas. La *autarquía* consiste precisamente en esa plenitud. Pero tan sólo una de esas autoridades y una de esas autarquías serán soberanas: la autoridad y el gobierno de la Na-

---

(1) León XIII: Encíclica *Diuturnum illud.*
(2) Idem: Encíclica *Immortale Dei.*
(3) Idem: *íd.*

ción, cuya plenitud, se ha dicho, es en el género.

La autoridad es, por lo tanto, obra de la Naturaleza, ya que lo es la sociedad que la ostenta como nota esencial, según quedó demostrado y acaba de recordarse. Y como Dios es el Creador de la Naturaleza y su legislador, nada más cierto, más justo, más preciso, que la afirmación del Apóstol: "La autoridad viene de Dios" (1). Requiere esta frase, a pesar de su claridad, más de una elucidación, por las brumas que en torno de ella ha levantado el espíritu revolucionario.

Ya se dijo (2), con palabras de Mella, que "la Monarquía política de Derecho divino, sea absoluta o limitada, ha sido siempre rechazada por la Iglesia". Afirmar ahora que la autoridad procede de Dios, pudiera parecer a alguien que encerraba contradicción. Nada más lejos de la realidad. "El *non est potestas nisi a Deo*—dice Mella—ya hace muchos siglos que, enfrente de los Césares bizantinos, demostraba San Juan Crisóstomo que se refiere *a la autoridad misma;* pero de ningún modo al sujeto ni a la forma de gobierno. La autoridad, como todos los derechos humanos, se funda en la ley natural, que es parte de la eterna, la cual objetivamente se identifica con Dios; por eso proceden de Él, como legislador, todo el orden jurídico, y como Creador, todos los seres" (3). "No dice el Apóstol—se lee en el

---

(1) SAN PABLO: *Epístola a los Romanos*, XIII-I.
(2) Capítulo V de la Segunda parte.
(3) VÁZQUEZ DE MELLA: *Obras completas*. Vol. II, pág. 130.

texto de San Juan Crisóstomo por Mella evocado—que *no haya príncipe* si no viene de Dios, sino que habla de la cosa misma diciendo: "No hay potestad si no viene de Dios" (1).

En varios pasajes de las Encíclicas admirables de León XIII, el concepto doctrinal se reitera. Al deducir la autoridad de la naturaleza misma de la sociedad, según acaba de mostrarse, el gran Pontífice concluye: "Dios ha querido, pues, que en la sociedad hubiese hombres que gobernasen a la multitud (2); autoridad que, como la misma sociedad, surge y emana de la Naturaleza y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor" (3). "*El poder público, por sí propio o esencialmente considerado*, no proviene sino de Dios, porque sólo Dios es el propio verdadero y supremo Señor de las cosas, al cual todas necesariamente están sujetas y deben obedecer y servir, hasta tal punto que todos los que tienen derecho de mandar, de ningún otro lo reciben si no es de Dios, Príncipe Sumo y Soberano de todos. *No hay potestad que no parta de Dios*" (4).

Hay que dejar, pues, perfectamente sentada y esclarecida esta distinción. La autoridad viene de Dios, es cierto; pero no es Dios quien concreta su ejercicio en un sujeto ni en una forma de gobierno. Lo cual entraña esta conclusión: que la auto-

---

(1) *Homilía* 23.
(2) León XIII: Encíclica *Diuturnum illud.*
(3) Idem: Encíclica *Immortale Dei.*
(4) Idem: *íd.*

ridad jamás es ilegítima, por ser condición esencial de la sociedad; y que lo que puede tener tacha de ilegitimidad, es la encarnación de esa autoridad en un sujeto y en una forma de gobierno por medios y modos ilegítimos. "En su noble y propio sentido—se lee en el *Derecho a la rebeldía*—, *poder* es el conjunto de la autoridad y de la fuerza... Pero otras veces, entiéndese el poder como si fuera exclusivamente la posesión de esa fuerza física que es su elemento más bajo y material. Entonces el poder, divorciado del Derecho moral de la autoridad, queda reducido a la vulgar categoría de *un mero hecho*... Y entonces puede decirse del poder lo que nunca puede decirse de la autoridad. El poder—ese poder—puede ser ilegítimo; la autoridad, no" (1).

Porque es un derecho que tiene como objeto "la tutela del procomún y la utilidad del bien público"—según quedó dicho más arriba—, la subordinación que la autoridad postula, no ahoga la individualidad, sino que la completa. La Revolución introdujo en las naturales relaciones del que ejerce la autoridad y de sus súbditos una palabra impía: la emancipación. Se emancipa de su dueño el esclavo; pero la esclavitud es lo contrario de subordinación social. Para el esclavo, la desaparición de los vínculos que le sujetan al dueño es un bien; para el ciudadano, la ruptura de aquellos otros con que la autoridad le guía, un mal. La au-

---

(1) CASTRO ALBARRÁN: *El derecho a la rebeldía*, I-1.º.

toridad es para el hombre, no un enemigo que le roba sus propias actividades, sino un sostén y un complemento, aun en las molestias que la impericia humana puede originar en el ejercicio de su acción protectora. También el aire es no pocas veces obstáculo al vuelo del ave; y, no obstante, sin el apoyo que la presta, el ave no volaría.

No es ello equiparar—ni mucho menos—los vínculos que nos ligan a la autoridad, a los que nos unen a quien la ejerce. El hecho de la posesión de la autoridad no ha entrado en juego en las reflexiones que se han ido haciendo, sino para distinguirlo radical y categóricamente del derecho que la autoridad supone. No sólo no hay dificultad alguna en admitir que por aquél las relaciones propias de la autoridad se transmuten en tiránicas, sino que la realidad ofrece no pocos ejemplos de ello. La Revolución, que buscaba la ruina de la autoridad, la ha confundido con quien la ejerce—aun ilegítimamente—para conseguir su propósito. Pero ya se ve, a poco que se pare la atención en la materia, que la confusión no podía ser cosa más burda.

Y fluye de lo que acaba de decirse la enunciación de un arduo problema. Si la autoridad es cosa distinta de quien la encarna para ejercerla después, es que la sociedad, como tal sociedad y en relación a una propiedad esencial que le corresponde por naturaleza, no la ejercita. ¿Por qué la sociedad no la ejercita? ¿Quién la ejercita y cómo? ¿Dónde se hallan los títulos de ese ejer-

cicio? ¿Cuáles son las relaciones que deberán existir entre la sociedad y quien asumió su autoridad? Y, en especial, porque este es el objeto formal de nuestras investigaciones, ¿cuáles son las que científicamente existen entre la nación y el que ostenta su autoridad soberana? No es este el lugar adecuado para dar contestación a todas estas preguntas, que la tendrán oportunamente. Recordará el lector que, en el plan que nos propusimos, el Gobierno de la sociedad constituía una parte de nuestro estudio distinta de aquella en que habíamos de estudiar su naturaleza. El examen de ésta se agota con el presente capítulo, en que todavía deben ocupar nuestra atención los errores a través de los cuales ha sido percibida. Por eso, pasando a su refutación, será objeto del capítulo próximo aquel magno problema que se conoce en la Ciencia Política bajo el enunciado de "Localización de la autoridad".

La sociedad surge de la naturaleza humana; la autoridad es nota esencial de la sociedad. Esto es lo que proclama la realidad de las cosas iluminadas por la razón; es decir, la Ciencia. La Revolución—que es la anticiencia, como es la antipatria—negó, según hemos visto, que el origen de la sociedad estuviese en la naturaleza del hombre, y lo puso en la convención social. Había de ser lógica con su error y sostener que la autoridad no es nota esencial de la sociedad, sino un segundo resultado de aquélla. Y así es, en efecto. Rousseau formula en esta materia otra proposi-

ción tan dogmática como todas las suyas hasta ahora examinadas, y tan falsa como ellas. "Puesto que ningún hombre—dice—tiene autoridad natural sobre sus semejantes, y puesto que la Naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres... Si no hubiese convención anterior, ¿dónde radicaría la obligación de la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime? Y ¿de dónde ciento que quieren un señor tienen derecho a votar por diez que no lo quieren? La misma ley de pluralidad de los sufragios es una fijación de convención y supone, al menos una vez, la previa unanimidad" (1).

Si la verdadera Filosofía se conformase con la mera aportación de textos de contrario sentido en refutación de una falacia, no tendríamos que ir muy lejos para encontrar el que contradijese los transcritos. En medio de errores que afrentan, Rousseau acertó a decir esta verdad: "La familia es, pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos" (2). Y como líneas antes había reconocido que la familia es una "sociedad natural" (la única para él), hasta con el asentimiento de Rousseau podría afirmarse que el padre ejerce *naturalmente* auto-

---

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato social.* Libro I, Capítulo IV.

(2) IDEM: *íd.* Capítulo II.

ridad sobre sus hijos. Y ejercer autoridad *naturalmente* es ejercerla con derecho causado por la Naturaleza, y no por convención. ¿Qué sentido podría tener, por otra parte, esta palabra en las relaciones familiares? La autoridad del padre sobre sus hijos es tanto más fuerte cuanto más incapaces sean éstos de pactar. No pudo, pues, surgir de una convención—sólo el escribirlo abochorna—entre el padre y los hijos. Tampoco pudo proceder del pacto social—supuesto existente—, porque aparte de que Rousseau lo presenta con caracteres jurisdiccionales muy diferentes, en él no intervinieron los hijos—no ya futuros, ni aun presentes—como tales hijos.

Pero este involuntario reconocimiento de Rousseau acerca de la incongruencia y falsedad de su pensamiento, es lo de menos. Al desconocer en la naturaleza humana el origen inmediato de los derechos—entre ellos, el de autoridad—, y al ponerlo en las convenciones, Rousseau venía obligado a justificar la relación de dependencia entre la convención y la autoridad, y el origen de la potestad de pactar. Como siempre, Rousseau se sustrae a esta obligación elemental de una dialéctica medianamente honrada, y se contenta con una afirmación sin pruebas o una negación arbitraria. Y así, hace pasar como axiomas que ningún hombre tenga autoridad natural sobre sus semejantes—a reserva de contradecirlo desenvueltamente en el hecho familiar—; que la Naturaleza no produce ningún derecho; y que, en consecuencia, como si

hubiese agotado los supuestos todos acerca de las posibles fuentes del Derecho, y sin molestarse siquiera en demostrar que entre ellas están las convenciones, en éstas se halla la base de toda autoridad legítima entre los hombres.

El problema—ya se deduce de lo que acaba de estamparse—es bastante más complejo de lo que se imaginaron el estrecho cerebro filosófico de Rousseau y la petulancia revolucionaria. La autoridad legítima entre los hombres—aseveran uno y otra—tiene por base las convenciones. Pero ¿para qué necesitan los hombres de la autoridad? ¿En qué se apoyan a su vez las convenciones? ¿Por qué misterioso proceso una convención puede tener fuerza de obligar, no ya a los ausentes, ni aun a los mismos que en ella intervinieron? Ni la Revolución ni su hierofante sospecharon siquiera que el sentido común habría de formular estas preguntas. Cuando se va a construir un Estado nuevo porque se ha derrumbado entre maldiciones la obra del liberalismo, hay que recogerlas y contestarlas.

Ya se dijo que Rousseau exigía para fijar debidamente el enunciado de la voluntad general, que no existiese sociedad parcial alguna en el Estado y que cada ciudadano opinase exclusivamente por sí mismo (1). Ese supuesto—añade—es indispensable "para que la voluntad general se manifieste siempre y para que el pueblo no se equivoque nun-

---

(1) Capítulo IV de la Segunda parte.

ca" (1). En un cuerpo político así organizado—concluye—, "lo que generaliza la voluntad es menos el número de votos que el interés común que los une; porque en esta institución *cada uno se somete necesariamente a las condiciones que él impone a los demás*" (2). Pues si todo eso es cierto, ¿para qué la autoridad? Si la voluntad general se manifiesta siempre, si el pueblo no se equivoca nunca, si cada ciudadano se somete *necesariamente* a las condiciones que él impone a los demás, ¿cuál es el papel de la autoridad en una sociedad semejante?

Y así como la Revolución se queda a mitad de camino en punto tan esencial como el de la necesidad de la autoridad, no llega a su término en lo que al orden convencional afecta. Es fácil decir que si la autoridad no nace de la Naturaleza debe nacer de la convención. Lo difícil es señalar el origen de la última *fuera de la Naturaleza*. Si el derecho—el de autoridad entre los demás—nace de una convención, ¿dónde tiene su raíz la facultad de los hombres de convenirse entre sí? O la pregunta carece de respuesta, lo cual en último grado significaría que la afirmación rousseauniana era totalmente irracional, o habría que encontrarla en la naturaleza misma del hombre. Es decir, que después de haberse propugnado como fuente del derecho de autoridad la convención, y de haber

---

(1) Juan Jacobo Rousseau: *El contrato social*. Libro II, Capítulo III.

(2) Juan Jacobo Rousseau: *El contrato social*. Libro II, Capítulo IV.

negado que lo fuese la Naturaleza, se vendría a parar a que de ella emanaba, por cuanto la facultad de convenirse de la misma nace.

Y nada se ha dicho todavía de lo que es fundamento principal de la doctrina de Rousseau: los efectos necesarios de un pacto en los hombres. Que éstos son claros en la nuestra, se percibe sin gasto de muchas palabras. El deber de *veracidad* señalado como uno de los sociales inmediatamente derivado de la naturaleza humana (1), obliga a todo hombre a conformar sus actos y sus palabras con su pensamiento. Corolario de ello es que quien pactó con otro, debe a éste el cumplimiento de lo pactado. Pero ¿dónde están en la tesis de Rousseau los antecedentes de esta última obligación? Si ningún derecho nace de la naturaleza humana, tampoco puede existir procedente de ella ninguna obligación, lo mismo se la considere anterior o posterior al derecho. ¿De dónde nace entonces la fuerza de obligar de un pacto? No de la Naturaleza, porque la descartó Rousseau previamente; no del pacto mismo, porque ello supondría el deber de *veracidad*, y, por lo tanto, una ley contraria a la *independencia* del hombre, puesto que la limita; y Rousseau, en su *Contrato social*, parte de un estado de absoluta independencia. Y si no hay modo de encontrar el fundamento de la obligación que del pacto impusiera a los contratantes en la doctrina revolucionaria, ¿qué locura no supondría

(1) Capítulo I de la Segunda parte.

el supuesto de obligación ante una autoridad para quienes no intervinieron en el pacto que la constituyera, o negaron su aquiescencia para constituirla?

El mismo Rousseau tropezó—aun sin sacar las consecuencias del tropiezo—con el fondo de las preguntas formuladas. El pacto no lleva en sí mismo fuerza de obligar. "Decir que un hombre se da gratuitamente—asevera—, es decir una cosa absurda e inconcebible. Un acto tal es ilegítimo y nulo por el solo motivo de que quien lo realiza no está en su razón. Decir de un pueblo esto mismo, es suponer un pueblo de locos, y la locura no crea derechos. Aun cuando cada cual pudiera enajenarse a sí mismo, no puede enajenar a sus hijos... Una donación tal ES CONTRARIA A LOS FINES DE LA NATURALEZA Y EXCEDE A LOS DERECHOS DE LA PATERNIDAD. Sería preciso, pues, para que un Gobierno arbitrario fuese legítimo, *que en cada generación el pueblo fuese dueño de admitirlo o rechazarlo;* mas entonces este Gobierno habría dejado de ser arbitrario" (1).

Toda la doctrina revolucionaria, tan trabajosamente elaborada, cae deshecha a los embates de su propio creador. Si un pacto *que contraría los fines de la Naturaleza* no produce efectos de ningún género, es que la convención adquiere su fuerza de obligar de la Naturaleza misma. Lo que quedó

---

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *El contrato social.* Libro I, Capítulo IV.

sentado como fundamento cardinal de nuestra doctrina viene a ser reconocido incidentamente por Rousseau. Y aun reforzado por otra afirmación hecha, como la anterior, al desgaire. Si existen *derechos de paternidad,* como éstos—según se ha hecho notar—no pueden nacer de convención alguna entre el padre y los hijos, el derecho en general, y, por lo tanto, el derecho de autoridad, ha de tener origen distinto de la convención.

Y ya el camino aparece desembarazado de obstáculos. El contrato supuestamente originario de la vida social y totalmente indemostrado, era incapaz de constituir autoridad, aun por las propias palabras de Rousseau. No bastaba para ello demostrar su existencia—pasada por alto—, sino que concurriera, además, en el pacto *unanimidad.* Pero aun embaulada esa rueda de molino, aquella autoridad y las leyes bajo las que se organizase, en nada podían obligar a los hijos de los contratantes. Y ello no se remediaría, como propone Rousseau, con que "en cada generación el pueblo fuese dueño de admitirlas o rechazarlas", porque las generaciones no se suceden periódicamente y en bloque, sino que en cada instante se modifica la masa de los ciudadanos con la desaparición de algunos y el acceso a la vida pública de otros, según se hizo notar al estudiar la soberanía nacional (1). La autoridad en el sistema democrático está, pues, condenada, en último término, a ser

(1) Capítulo anterior.

ilegítima momentos después de haber sido consagrada, o a no existir, porque la continua mudanza equivale a ello.

Y todo por deficientes percepciones de la realidad. Es claro que ningún hombre, por las notas esenciales de su naturaleza específica, es superior a otro. Pero, además de aquéllas, intégranla otras que con la denominación de *lo propio* constituyen un predicable, que, sin ser de la esencia, le está necesariamente unido. La sociabilidad, que reclama la autoridad, se halla con respecto a la esencia humana en esa relación de necesidad; por lo cual, la autoridad tiene su origen en la Naturaleza. Como hombres—es decir, por esencia—no hay desigualdad entre padre e hijos, desiguales, no obstante, por *relaciones naturales*, hasta el punto de haberlo reconocido Rousseau. Por eso León XIII, oponiendo la precisión filosófica a la frívola impresión de Rousseau, no dijo al tratar del origen del poder—como el último—que "ningún hombre tiene autoridad natural sobre sus semejantes", sino que "ningún hombre tiene *en sí o por sí* poder de ligar con vínculos de obediencia la libre voluntad de los demás", pues "unicamente a Dios, creador de todas las cosas y legislador, pertenece esta potestad, y los que la ejercitan es menester que la ejerciten como comunicada a ellos por Dios" (1).

En realidad, la autoridad en los sistemas democráticos participa de los dos mortales vicios más

---

(1) León XIII: *Diuturnum illud.*

arriba señalados. Como no es posible sustituirla constantemente, aun partiendo de los principios mismos por la Revolución proclamados, se tacha de ilegitimidad inmediatamente después de erigida; y como sus falsos dogmas exigen el cambio, la acción de la autoridad arrastra como un grillete la deficiencia. Y la sociedad sufre, sin la más ligera remisión en su dolor dantesco, de los efectos de uno y otro vicio constitucional. La sensación de la ilegitimidad exaspera a los ciudadanos y fomenta la indisciplina y el desamor; la de su deficiencia deja insatisfechas las necesidades sociales e irrita las privaciones por la convicción de que no han de ser remediadas.

Es inútil la protesta y estéril el movimiento de indignación contra los efectos ineludibles de las causas. Si el Estado nuevo aspira a algo más que a lamentarse de la situación en que el mundo se encuentra, debe asentar el principio de autoridad sobre los fundamentos que la Naturaleza misma señala como únicos e inquebrantables; destruyendo sin duelo los que la Revolución forjó con el sofisma y la arbitrariedad.

TERCERA PARTE

GOBIERNO DE LAS SOCIEDADES

CAPITULO I

LOCALIZACIÓN DE LA AUTORIDAD

No pocas veces, ante las formas de expresión del cristiano respecto de su Dios, se ha dicho por los revolucionarios, con gesto despectivo, que no concebía a la Divinidad sino con las condiciones y defectos del hombre. La Revolución es así; no siente la menor compasión por la debilidad humana. Pero además de ser así, la Revolución, en cuanto la imputación tiene de reprobable, es como ella se imagina a los creyentes. Concibe la Nación exactamente como un hombre, sintiendo como él, queriendo como él, recordando como él, hablando como él y actuando como él. Y eso, no solamente no es verdad, sino que es lo contrario de la verdad. La Nación, que es una realidad, no es, sin embargo, un Leviathan—es decir, "un hombre gigantesco", según la imagen de Henry George—, del cual los individuos fuesen los átomos corporales. Por eso la Nación, propiamente, ni siente, ni piensa, ni quiere, ni recuerda, ni habla, ni obra. Carece de conciencia personal, y en parte alguna de su ser se apoyan los impulsos que una

colectiva percibiese como propios. Sólo analógicamente puede imputársele aquélla.

De aquí que, si no ofrece duda alguna—después de lo expuesto en anteriores capítulos—la existencia en el ser nacional de la nota esencial de autoridad soberana, no nos sea posible concebir el ejercicio *directo* por la Nación de su propia soberanía. Y no, ciertamente, por idéntica razón a la que nos induce a reconocer en un niño el derecho y negarle su ejercicio. Hay que arrumbar para siempre esa metáfora de "los pueblos menores de edad", con la que, unos bien y otros mal intencionados, han pretendido explicar un fenómeno cuya causa desconocían totalmente. No hay pueblos menores de edad, en el sentido de que la autoridad es la encargada de suplir su incapacidad jurídica. El niño que tiene un derecho y no lo ejerce por falta de edad, lo ejercerá algún día. La Nación que deja de ejercer el suyo *directamente* por falta del uso de razón, no podrá ejercerlo jamás, por espléndida que llegase a ser su civilización. El niño prescinde de la tutela al emanciparse. La Nación—emancipada desde que nació, por ser soberana—dejaría de serlo, de carecer de autoridad.

Y todo ello, por la naturaleza misma de las personas colectivas. Careciendo éstas de un principio propio de actividad, tan sólo por las físicas que las forman podrían desplegar la suya. O de lo contrario, ningún acto sería imputable al ser colectivo, porque de él no emanaría actuación algu-

na. La práctica de la vida nos mueve a aceptar como modo de actividad suyo, el *indirecto* de la de otras individuales o morales, que son elementos de las primeras, sin que reflexionemos demasiado acerca del contenido de este trascendental fenómeno social. Pero a poco que sobre él se medite, adviértese que para que la persona individual ejercite una actividad social y el derecho a ella correspondiente, se hace precisa una circunstancia por la cual aquélla actúe legítimamente a nombre de la colectividad, y su operación pueda ser imputada a ésta.

El mecanismo jurídico ordinario por el cual los actos de una persona se imputan a otra y a ella se transmiten válida y obligadamente, es la delegación o el mandato; pero en el ejercicio de los derechos nacionales no caben ni mandato ni delegación. La misma razón que impide a la Nación ejercer por sí misma *directamente* su actividad, le impediría delegarla. Ya veremos luego de qué manera tan torpe la Revolución ha pretendido sustraerse a esta férrea ley que echa por tierra sus más fundamentales principios, y, por ahora, sigamos el hilo del pensamiento. Una personalidad colectiva, sin principio propio de actividad—que, por definición, le falta—, es incapaz de acto alguno *directo*, y, por consiguiente, del de delegación o mandato. Nadie por el mecanismo ordinario de la delegación sería capaz de ostentar la representación nacional.

Y, no obstante lo dicho, no hay que rectificar

un solo punto de cuanto se afirmó en artículos anteriores acerca de la soberanía nacional. Esta existe y reside primariamente en la Nación, que es una realidad viva, e informa a su autoridad, la cual legisla, ejecuta y juzga. Pero todo ello no autoriza a incidir en *antropomorfismos*. La Nación es soberana, como puede serlo un ser colectivo, no el individual; y legisla, ejecuta y juzga, como puede legislar, ejecutar y juzgar una persona moral, no física. Convertir una analogía en identidad es el fundamento inconsistente del mito revolucionario, que se deshace entre las manos. Pasar de esa identificación a su opuesto, convirtiendo la unidad nacional en multitud inorgánica, el medio —como se verá— de que la Revolución se vale para hacer actuar a su Nación-Leviathan. La verdad no identifica ni los contrarios ni los análogos. Y hay que recordar—como principio fundamental de toda esta materia—que la composición de la sociedad no es *mecánica*, sino *orgánica;* pero que composición *orgánica* no quiere decir *organicista*.

¿Cómo explicar el ejercicio de la soberanía nacional por una o varias personas físicas, sin acto alguno de delegación del imperio por parte de la Nación?

Antes de entrar en el examen de la trascendental cuestión formulada sin ambages ni rodeos, sin restricciones ni efugios, hay que poner de resalto el *hecho revolucionario* de ese ejercicio. En efecto, la Revolución, que puso los asientos de su legitimidad en la *delegación*, si no como fuente absolu-

tamente pura, como medio obligado por la realidad—extremos que serán desarrollados oportunamente—, en la práctica ha hecho caso omiso de su propia doctrina. Invocando el principio consignado en la Tabla de Derechos del Hombre y del Ciudadano, de que en caso de opresión la insurrección es el más sagrado de todos los deberes, la ha fomentado contra toda institución opuesta a sus concepciones, y, al triunfar, se ha apoderado de todos los órganos de soberanía y la ha ejercidc sin que acto alguno de la delegación haya previamente legitimado la conquista. A la Nación la ha puesto, por regla general, ante el hecho consumado; y si después ha solicitado de ella la ratificación, la hipócrita solicitud estaba condicionada a los modos que el Gobierno faccioso imaginaba e imponía, y a la concepción que de la Nación forjara. Y así—callada ésta por oprimida y contrariada en su órganos naturales—, la multitud usurpadora de sus atributos hablaba como y en cuanto lo consentía el bando faccioso que audazmente encarnó la Revolución. De estas localizaciones bastardas de la soberanía nacional por *hechos revolucionarios,* en que no se descubre el menor conato de delegación, la Historia está llena. Y llena está también de las glorificaciones entonadas en torno suyo por los que blasonaban de espíritu revolucionario.

Habiéndolo hecho constar, como antecedente de la solución que habrá de darse al problema enunciado en la pregunta formulada, interesa igual-

mente dejar sentado que la Revolución—aun en la pura doctrina rousseauniana—, en una u otra forma, niega a la multitud, que equiparó a la Nación, la facultad de ejercitar la soberanía.

Porque no hay razón alguna para limitar ésta a la legislación, ni, por lo tanto, para considerar al *gobierno* como función ajena a la actividad soberana. Pues Rousseau—dominado por la realidad—, justificando su desfallecimiento doctrinal, mediante la separación de la función ejecutiva del orden de la soberanía, dice lo siguiente: "Es fácil advertir, por los principios antes establecidos, que el poder ejecutivo no puede corresponder a la generalidad, como legisladora o soberana... Necesita, pues, la fuerza pública un agente propio que la reúna y la ponga en acción, según las direcciones de la voluntad general, que sirva para la comunicación del Estado y del soberano... Llamo, pues, *gobierno* o suprema administración al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y príncipe o magistrado al hombre o cuerpo encargado de esta administración" (1). Y es la *elección* el medio normal de designación de príncipes o magistrados en la pura doctrina rousseauniana, que se amplía a la de los representantes, en la revolucionaria creada al calor de las necesidades sociales.

Pues la *elección*, aunque cosa muy distinta hayan sostenido los corifeos de la democracia, no supone, en último análisis, una *delegación o man-*

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *El contrato social*. Libro III, Capítulo I.

dato, aun de la multitud—ya que no de la Nación—, sino un *hecho* que impone por sí mismo la localización de la autoridad soberana en una o varias personas físicas. Que no lo quieran ver así los doctrinarios de la Revolución, es una cosa; que lo sea, otra muy distinta. Ha sido éste uno más de los embelecos revolucionarios que han perdido la vida a los embates de la crítica política. La elección, en efecto, si no es una operación de dementes, postula notas de superioridad en lo elegible sobre lo rechazado. Que la superioridad pueda ser de muy diversa naturaleza, en nada enerva la afirmación. Un hombre—cuando se trata de elección de seres racionales—podrá ser superior a otros en consideración a una actuación y a un fin determinados, e inferior cuando las operaciones y el fin varían. Pero siempre la elección—para que sea cosa humana—ha de tener por motivo una nota, un hábito, una cualidad o un conjunto de notas, hábitos y cualidades que, por ser superiores en la persona elegida, deciden la inclinación de la voluntad.

Cuando la elección, pues, versa sobre la designación de la persona o personas físicas que han de ejercer *directamente* la soberanía nacional, lo que persigue es su localización en ellas mediante un hecho que no es otro que *el de las condiciones personales del elegido*. Este hecho la determina; y si la determina, la elección será puramente el *medio de designación* de la persona *apta para asumir la localización de la soberanía*, en modo alguno el

de delegarla. La soberanía llegaría a ella—en el supuesto mismo de la doctrina—, no por delegación, sino por el *hecho de su dignidad.*

Rousseau no ha sostenido otra cosa, aunque se imaginase lo contrario. Al comparar el Gobierno monárquico con el republicano, dice lo siguiente, que hoy, a la luz de los acontecimientos posteriores al día en que se escribiera, ofrece un aspecto bufo suscitador de sonrisas de burla o de carcajadas de sarcasmo: "Un defecto esencial e inevitable, que hará siempre inferior el Gobierno monárquico al republicano, es que en éste la voz pública no eleva casi nunca a los primeros puestos sino a hombres notables y capaces que los llenan de prestigio; en tanto que los que llegan a ellos en las monarquías, no son, las más de las veces, sino enredadores, bribonzuelos e intrigantes... *El pueblo se equivoca mucho menos en esta elección* que el príncipe; el hombre de verdadero mérito es casi tan raro en un ministerio *como lo es un tonto a la cabeza de un Gobierno republicano*" (1).

Que ello ocurra o no en la práctica, nos llevaría muy lejos, y, además, es innecesario investigarlo después de dos siglos de experiencia y de la conocida cáustica frase de Clemenceau: "Voto por el más imbécil." Pero la localización de la soberanía—aun en la doctrina revolucionaria examinada en lo más hondo de sus fundamentos, y no apre-

---

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *El contrato social.* Libro III, Capítulo IV.

ciada en los dichos de sus sicofantes—se produce por *un hecho* y no por un acto de *delegación*.

Es inútil protestar de lo que acaba de afirmarse. Lo que los partidarios de la soberanía popular intentan arrojar por la ventana, les entra por la puerta. Localizan en la práctica la soberanía—y de ello se jactan además ante los babiecas que les escuchan—exactamente lo mismo, según se verá a continuación, que la doctrina católica: por un *hecho* ajeno totalmente a cualquier sentido de delegación, y aun al orden social no pocas veces. Y ello, con esta enorme inferioridad para la doctrina revolucionaria aun en lo mismo en que efímeramente y contra su voluntad coincide con la católica: que el medio de elección, único que la primera acepta como camino que conduce al *hecho localizador*, y que como tal cabe que sea legítimo si en él concurren determinadas circunstancias, es tan sólo uno de tantos que pueden ostentar aquel carácter, y no por cierto el más frecuente. Una nación—como ya se ha dicho—es, en efecto, un producto histórico, y no cabe que esté formada sin que la soberanía *históricamente* haya quedado localizada; pues ya se ha probado que la autoridad es nota esencial de toda sociedad. El hecho por el que la soberanía nacional se localiza en una persona física, debe ser, pues, coetáneo de los originarios nacionales; es decir, tan histórico como éstos (1). Aun reducida la trascendencia

---

(1) SUÁREZ: *Tratado de las leyes*. Libro III, Cap. II.

política de la elección a los límites señalados, no será filosóficamente, por lo tanto, medio de localización de la soberanía, sino cuando a lo largo de la evolución de las sociedades no existan otros hechos que tengan la virtud de localizarla en una o varias personas físicas. La gloriosa historia española da al mundo un caso de ese carácter subsidiario de la elección, en el compromiso de Caspe.

Afirmémoslo con resolución, después de cuanto acaba de ser expuesto. Si la Nación es soberana, y no puede ejercitar por sí misma su soberanía ni tampoco delegarla en una persona física, tan sólo por un hecho trascendente que contituya a ésta en un órgano social, podrá aquélla ser ejercida, transmitiéndose a la Nación, por el carácter de órgano suyo, los actos que la persona individual realice. Cuantas concepciones se forjen fuera de la indicada, presuponen en la sociedad política condiciones gratuitamente otorgadas a imagen del hombre. No son, pues, de orden científico, sino producto de una mera proyección del ser humano sobre la realidad social; fenómeno propio de las primitivas civilizaciones.

A la Iglesia Católica debe la Humanidad la celosa conservación de este tesoro doctrinal—como la de tantos otros—a través del tiempo y de los pueblos enloquecidos por la ponzoña revolucionaria. Hoy, parece mentira que la quimera de la delegación de la soberanía haya tenido jamás seguidores; pero al examinar las circunstancias de las épocas en que se formulaba como una verdad evi-

dente y se infiltraba hasta en el santuario mismo, apenas se comprende cómo la Iglesia pudo atravesar la tormenta de barbarie para seguir adoctrinando a los hombres en el trascendental principio. Magníficamente, llegando a la perfección en la precisión y aplicación de los vocablos, León XIII, en su encíclica *Diuturnum illud,* lo consagra una vez más; y Pío X, en su carta condenatoria de esa secta que hubiese acabado con el sentido católico de la autoridad y se denominaba por antífrasis "Le Sillon", lo confirma; prestando así a la sociedad civil uno de los más eminentes servicios en el catálogo que de los mismos puede el Catolicismo formar. "Interesa hacer constar en este lugar—dice el gran Pontífice—que aquellos que hayan de presidir la república (en el sentido de sociedad política), pueden *en ciertos casos* ser elegidos por la voluntad y la opinión de la multitud sin que lo contraríe o lo repugne esto la doctrina católica; mas con esta elección *no se confieren por la multitud los derechos del principado ni es transmitido el imperio* (neque mandatur imperium), sino que meramente *se establece quién haya de ejercerlo.*"

Dentro de la doctrina católica cabe la elección por la multitud para la designación del Príncipe; pero ni es ese el único medio al efecto, ni aun el normal. "En ciertos casos"—dice el texto transcrito—; y no hay que ponderar el matiz de excepción o de infrecuencia que le caracteriza. Aunque un Príncipe, pues, sea designado por medios dis-

tintos, su legitimidad—si en aquéllos existe—no puede ponerse en duda. Esas tres palabras han salvado a la Humanidad de la ignominia. Siendo inherentes a la elección indignidades sin cuento, si fuese el único medio de localización de la autoridad, casi todos los que la ejercen carecerían del prestigio moral indispensable para su ejercicio. Y siempre—cualquiera que sea el canal—el manantial de la autoridad se mantiene puro y limpio. Niungún medio específicamente humano transmite el imperio. Cualquiera que sea aquel por el cual se localiza en una persona física, no tiene más alcance que el de su fijación. La nación *ejercita* por ella su soberanía—de que Dios, su autor, la dotó—, como *por un órgano,* a virtud de la composición orgánica que le es propia. El Príncipe, en el más amplio sentido de la palabra, Rey o Presidente de República, no es más que eso; pero es eso. O ha de ser órgano de la soberanía de la Nación, o no es nada. No es el tutor de aquélla, ni su señor en el sentido dominical; pero sí su órgano más eminente. Ese debe ser su honor, y en él está su razón de ser.

A esta concepción del Príncipe se oponen dos contrarios errores: el que hace de la Nación patrimonio suyo en la acepción privada de la palabra, y el que ve en el Príncipe un mero símbolo de la unidad externa nacional, privándole de todo contenido de soberanía. Ya veremos a su tiempo en qué sentido—puramente analógico y de relación—puede hablarse de la Nación como patri-

monio; ahora hemos de limitarnos a su estudio en cuanto al directo y corriente. La Nación no es, no puede serlo, en éste de nadie que no sea el Creador de la Naturaleza. Si, según lo dicho, el Príncipe es un órgano—aunque el más eminente—de la Nación, no es la Nación la subordinada al Príncipe, sino el Príncipe el servidor de la Nación. Ello aparte de que la Nación no es una cosa, sino una persona; y sólo en el supuesto de la esclavitud, las personas se adscriben al patrimonio de otras. Por eso cuando la Nación *efectivamente* perteneció al Príncipe, fué esclava, y, por lo tanto, el Príncipe se erigió en tirano. Es de justicia, no obstante, reconocer que las monarquías calificadas de *patrimoniales* en España no fueron tiránicas. Y la razón es obvia. Se calificaron así por sus enemigos, porque las inficionó un error que tenía generoso atenuante. No es que los Reyes medievales creyesen jamás que el Reino era propiedad y dominio suyo, sino que ellos eran los padres de su pueblo. Y llevando más allá de lo que la analogía consentía sus atribuciones regias, incorporaron al orden político lo que era privativo del familiar. A ello—y no a sentimientos reprobables de un Príncipe tiránico—obedecieron las divisiones del Reino entre los hijos del Rey, con olvido de su condición pública.

Si es elemental verdad que la Nación no es patrimonio del Príncipe, entre una y otro no hay tan sólo la relación que pueda existir entre la cosa y su símbolo. Siendo el Príncipe órgano de sobera-

nía que no puede confundirse por la eminencia de su función con los de las otras funciones políticas cuando a símbolo queda reducido, págase el pecado con el desconcierto en la vida nacional. Príncipe, no tirano ni déspota; órgano, no símbolo, ha de ser el coronamiento de un Estado y, por lo tanto, del Estado nuevo. Por eso, el Príncipe digno de este nombre puede y debe decirse representante de la Nación; por eso, para distinguir una forma de Gobierno de toda desnaturalización de la misma, debe calificársela de "representativa". Si no lo es, la ilegitimidad la condena (1).

Bastará con lo dicho—a los meros efectos de la polémica—para justificar nuestra doctrina acerca de la localización de la autoridad. Si en una forma u otra se vino a parar en que aquélla se produce, aun en la tesis revolucionaria, no por un acto de delegación de la Nación, sino por *un hecho*, aun ajeno a ésta, ¿con qué derecho nuestros adversarios podrán exigirnos la exhibición de otro linaje de títulos de legitimidad de las autoridades sociales? Pero no es nunca suficiente a la verdad natural una razón de congruencia. Empuja siempre a sus seguidores a que busquen el fundamento en que sólidamente descansa. Por este motivo vamos a justificar nuestra doctrina en sí misma, prescindiendo de los argumentos que pródiga, aunque in-

---

(1) Tratándose de un ser racional, no cabe distinguir, como lo hacen ciertas escuelas, entre *órgano* y *representante*.

voluntariamente, nos ha facilitado la filosofía revolucionaria.

En el párrafo del *Contrato social* en que Rousseau nos hace asistir al nacimiento—como fruto inmediato del mismo—de un cuerpo moral y colectivo, persona pública formada por la unión de todas las particulares de las contratantes, con su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad, afirma que esta persona pública tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* y ahora toma el de *república* o de *cuerpo político*. ¿Por qué detenerse en la *ciudad*? ¿Por qué no haber ascendido en las etapas de la evolución social? De hacerlo, se hubiese percibido con toda claridad, sin vacilación alguna, uno de los hechos que históricamente han localizado la soberanía en una persona física. Una ciudad, en efecto—se ha dicho—, no fué más que una tribu fijada en un territorio después de perdido su nomadismo. Y en la tribu, la autoridad social—entonces también política y soberana—venía localizada en el patriarca. Porque la tribu no era, como se imaginó Rousseau, un compuesto de miembros individuales, libremente unidos, sin que ningún hecho concretase en alguno de ellos la superioridad propia de la autoridad, sino una sucesión de familias procedentes de un mismo tronco. Y al convertirse la ciudad en república por la asociación de varias de aquéllas, la representación política de la ciudad estaba encarnada en el patriarca, o en el que por hechos entrelazados le sucediera; y, por lo tanto, la localización de la auto-

ridad en el nuevo cuerpo político tuvo como base, no la multitud de las diversas ciudades que se asociaban, sino sus autoridades sociales, que eran legítima representación de aquéllas.

Y en el proceso social, para descubrir la ley reguladora de la localización de la autoridad, puede y debe ascenderse aún más. Ya se dijo que la familia, en la evolución de su ser, formó cuantas sociedades políticas se han conocido. Y la familia tiene como base el matrimonio, del cual es requisito esencial la libre y mutua elección de los esposos. En ninguna institución social como en ella puede estudiarse más nítidamente, por la sencillez misma de su constitución, el papel que la elección desempeña. Y es notorio que, al hacerla, ninguno de los esposos transmite al otro derecho alguno que afecte a la sociedad conyugal primero, y a la familia después; por la obvia razón de que no lo han poseído anteriormente, ni aún lo poseen en el momento de la elección, en que el varón no es esposo ni esposa la mujer. Los derechos de uno y de otra tienen su origen en la Naturaleza, siendo de orden natural; en el sacramento, los del sobrenatural. La mutua elección no hizo más que actuarlos, concretarlos y fijarlos en las personas elegidas.

Y en cuanto a la sociedad familiar, si hubiesen hecho en política historia apoyada en la filosofía quienes han forjado novelas inspiradas en delirios imaginativos, no prescindieran de un hecho social de tanta trascendencia como la *paternidad;*

que está ahí, a la vista de todos, en la evolución de las sociedades humanas. Tan notorio es, que no dejó de percibirlo Rousseau, aunque no sacase de él consecuencia alguna de orden político, que, no obstante, quedó suficientemente apuntada. Recordemos, completándolo, lo anteriormente transcrito de aquel autor acerca de la autoridad familiar. "La más antigua de todas las sociedades—dice—y la única natural, es la de la familia... *Una vez libres los hijos de la obediencia que deben al padre y el padre de los cuidados que debe a los hijos, recobran todos igualmente su independencia*... La familia es, pues, si se quiere, *el primer modelo de las sociedades políticas; el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos*" (1).

Dejemos a un lado cuanto en los párrafos reproducidos hay de extravagante y de claramente erróneo; y pongamos de resalto que para Rousseau la familia es una sociedad natural en la que los hijos deben obediencia al padre, y el padre cuidados a sus hijos. Pues de lo dicho resulta que la autoridad familiar está localizada en el padre y que la localización se ha producido por *el hecho de la paternidad*, no por delegación, que en modo alguno cabría. Y no hay que olvidar que en la primera familia se alcanzaba, como hoy en la Nación, el destino temporal humano y que, por lo tanto, la autoridad paterna era una autoridad so-

---

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *El contrato social*. Libro I, Capítulo II.

berana. Ni tampoco que todo el orden social surgió de la evolución de la familia.

Porque Rousseau lo olvidó, el mundo se sintió atormentado. Si al ser tentado por el embeleco del pacto social se hubiese imaginado pactando a los jefes de familia o tribu y no a los individuos aislados y totalmente independientes, la imagen hubiérale impedido continuar hundiéndose en sus lucubraciones. Para llegar a ver el "soberano" en los "particulares que lo componen", tuvo necesidad de prescindir de hechos tan universales como el matrimonio y la paternidad, los primeros que concretaron y localizaron la autoridad; y de dar por supuesto que los contratantes del pacto surgieron de la tierra como vegetaciones espontáneas.

CAPITULO II

FORMAS DE GOBIERNO

La localización de la autoridad soberana no exige fundamentalmente otras condiciones sino las de que se realice en sujetos que tengan en sí mismos el principio de actividad y obedezca a un hecho de suficiente trascendencia para que aquéllos constituyan un órgano de la Nación, y, por lo tanto, actúen a nombre de la misma. Las formas bajo las cuales se produzca serán, pues, cualesquiera que fueren, legítimas. Monarquía o República, que sean *nacionales*—en el total sentido de esta palabra, claramente determinado en los anteriores artículos—, podrán, en consecuencia, estar dotadas de la nota excelsa e irreemplazable de la legitimidad. Pero lo dicho no autoriza ni a profesar ante ellas indiferencia, aun en el orden abstracto; ni a intentos de nacionalización de las que carezcan de ese esencial requisito; ni a exigir la adhesión del ciudadano en favor de un régimen político opuesto a los principios establecidos, tan sólo por la posible legitimidad abstracta de su forma. La mera enunciación del pensa-

miento sería suficiente—tan clara es su razón—para que todos le prestasen su asentimiento; pero la materia política es, por desgracia, tan propicia a que la pasión la enturbie, que es indispensable desarrollarlo y fijarlo en sus consecuencias.

Dando aquí por reproducido cuanto se dijo en la Introducción acerca de la substantividad de la materia política, hay que añadir que no es lo mismo la legitimidad de una forma de gobierno que su perfección. La perfección o imperfección de las formas de gobierno pertenecen al orden técnico; su legitimidad, al jurídico y al moral. Uno de los aspectos—pues tiene varios—del supuesto, ya que no llega a la categoría de doctrina, de la indiferencia de las formas de gobierno radica en la confusión de los órdenes citados. Trasladar al técnico-político conclusiones adoptadas en el moral o religioso desde su punto de vista propio, es una verdadera defraudación en cuanto a los ciudadanos y un abuso irreverente respecto a las autoridades eclesiásticas.

Porque debe ser reconocido que la Iglesia, al dejar sentada su indiferencia en cuanto a las formas de gobierno, la reduce claramente a lo que en ellas desborda de su órbita jurisdiccional. No es su actitud propiamente de indiferencia, es de inhibición. Cuando León XIII, en sus Encíclicas *Diuturnum illud*, *Libertas* y *Sapientiae cristianae*, declara que "no hay razones para que la Iglesia no apruebe el principado de uno o varios", cuida de añadir la limitación a esta diferencia,

aun para la Iglesia misma, en aquellas otras palabras: "siempre que sea justo y tienda al bien común". Y aún llega, en la Encíclica *Au milieu*, a reconocer en los ciudadanos su derecho a preferir un determinado régimen político a otro. "De hecho, sin embargo—dice—, no se encuentra el Poder público bajo una misma forma; cada uno (Estado) posee la suya propia; esta forma nace del conjunto de circunstancias históricas o nacionales, pero siempre humanas, que hacen surgir en una nación sus leyes tradicionales y aun fundamentales, y a ellas *se encuentra determinada* tal forma particular de gobierno, tal base de transmisión de poderes. ¿Cómo había de ser indiferente para los súbditos de una nación una forma de gobierno nacida de un conjunto de circunstancias históricas o nacionales que hacen surgir sus leyes tradicionales y aun fundamentales, y que por ellas *está determinada?*

Se impone, pues, el estudio de los requisitos de orden técnico que integran la perfección de las formas de gobierno, para poder luego comparar entre sí Monarquía y República como las de localización de la autoridad soberana de una nación. Y es claro que si ésta goza de *unidad*, una ha de ser también la autoridad nacional; que si por definición es soberana, ha de ser su autoridad *independiente*; que si se desarrolla sucesivamente en el tiempo, la autoridad ha de tener el requisito de la *continuidad;* que si aun siendo soberana no es absoluta, deberá en alguna forma determinarse su

limitación; que si es en ella la autoridad requisito esencial, debe armonizarse con su *interés;* y finalmente, que si la misión de la autoridad es la dirección de los súbditos nacionales, ha de estar en su ejercicio *capacitada* para ello.

Arbitraria y gratuitamente—como proclama sus conclusiones—, la Revolución se había complacido en adornar con toda clase de perfecciones a la forma de gobierno de su predilección, y que, aparte toda indiferencia doctrinal, adoptó como propia: la República. Ya en el capítulo anterior, y a otros efectos, fueron transcritas las palabras de Rousseau que marcaron la trayectoria de la Revolución en la materia.

La experiencia ha puesto de manifiesto lo quimérico de sus especulaciones. La instauración en las sociedades políticas de la forma republicana, ha traído aparejado, entre grandes males, este bien decisivo: que haya pasado al acervo común la nostálgica lamentación de que la "República era bella en los tiempos del Imperio". Se ha hecho tangible e indiscutible que en los sistemas políticos emanados de la Revolución el Poder es *vario, dependiente, discontinuo, irresponsable, menospreciador del interés nacional* e *incompetente.* Se ha llegado a más: a que comparadas las Repúblicas más encomiadas por la pureza de sus orígenes democráticos, con Monarquías decadentes, éstas hayan soportado la comparación con no pequeña ventaja.

Y no podía menos de ser así. No son los vicios

que corroen los sistemas políticos revolucionarios accidentes que quepa corregir, sino brotes de enfermedades constitucionales. Es en ellos el Poder *vario* no sólo porque una concepción que eleva las funciones a Poderes no había de encontrar modo de componerlos en unidad, sino porque abierto su acceso a todos los organismos que pretenden detentarlo, habían de oponerse los unos a los otros en luchas intestinas inacabables. Es *dependiente*, porque nacido de los partidos políticos, por necesidad ha de estar sujeto a ellos. Es *discontinuo*, porque no hay continuidad en los que lo otorgan. Es *irresponsable*, porque siendo órgano del partido vencedor en la liza, éste lo ampara con toda su avidez de dominación contra las más fundadas acusaciones. No puede representar el *interés general*, porque representa primariamente el de la facción que lo captó. Es *incompetente*, porque ninguna razón de competencia inspiró su localización, habiendo pasado ya a tópico su falta, ante el espectáculo de los hierofantes de la Democracia en investigación febril de los medios con que dotar a sus Poderes de competencia en sus decisiones y de eficacia en sus modos de acción. El tiempo ha dado categórica contestación a la pregunta de Lincoln, llena de inquietud: "¿Hay fatalmente un elemento de debilidad en la naturaleza de toda República?"

No es tan sólo una concepción mística y religiosa del mundo la que sugirió a los filósofos y teólogos españoles sus preferencias por la forma

monárquica; fué también la percepción de la realidad concreta de una nación. Si en ésta había unidad por su fin y por los medios que la consecución del fin imponía, el órgano de su representación, el que encarnase la unidad de soberanía, había de ser *uno* también. Y un hombre que al ser órgano de soberanía de una nación, la representa por su unidad física, constituye precisamente la forma monárquica de gobierno con carácter representativo. Evidentemente, esta unidad física no es suficiente, pero sí es necesaria. Los ataques que con más frecuencia ha sufrido la Monarquía, han sido debidos a que, aparte de esa unidad, no poseyera—por desnaturalización—alguno de los demás requisitos del Poder.

La Monarquía en su plena realización—es decir, en la tradicional hereditaria—ostenta la nota de independencia. El Rey no debe su designación a ninguna oligarquía ni a plebiscito alguno; lo es a virtud de una ley fundamental de la Nación, que establece los llamamientos a la Corona por la sangre y no por la elección. El Rey es, por lo tanto, en el origen de su institución, independiente de oligarquías, partidos o clases; de todo, en fin, menos de algo abstracto que los muertos crearon: la ley. Imputar a la Monarquía cual defecto suyo que el Rey—como hombre que es—pueda depender de favoritos, validos o cortesanas, es achacar a la institución lo que es pecado de la Humanidad. La Historia de la República francesa, a pesar de su brevedad, nos ofrece ejemplos de dependencia de

esta última clase en sus Presidentes. No se puede achacar a la Monarquía como vicio constitucional lo que es del hombre en cualquier forma de gobierno. Y así examinada, se ve que la dependencia del Poder público en las Monarquías es *anticonstitucional;* en las Repúblicas, *constitucional.*

Y aquello mismo que es la fuente de la independencia del Monarca—la ley de herencia—, lo es de su continuidad. Es esta virtud tan notoria en la Monarquía, que nadie la niega. Sus adversarios se limitan a oponerla el albur del nacimiento. Por la herencia—se dice—la Nación está pendiente en todo momento de un azar. Aun dada por supuesta una dinastía creada por un Príncipe de eximias condiciones intelectuales—se añade—, sus sucesores pueden ser perversos o imbéciles. Pueden serlo, en efecto; pero a la Monarquía no se la debe juzgar mutilándola o por actuaciones incompletas en la gobernación del Estado. La Monarquía no es sólo el Rey, sino el conjunto de instituciones que le rodean, y entre éstas se hallan las que corrigen el azar y lo suprimen no pocas veces. Pero ¿no hay azar en la elección? Renán lo proclamó, y la posterior experiencia ha acreditado su atisbo y prestado las razones en que se apoyaba. Ya se dijo (1) que las afirmaciones de Rousseau acerca de las designaciones por elección realizadas, son gratuitas vaciedades. La pasión y el interés de partido en la elección, empujan a los electores—salvo

(1) Capítulo anterior.

contados y excepcionales casos, en que la gravedad de las circunstancias al acallar una y otro confirma la regla—a votar "por el más imbécil", según la frase ya transcrita de Clemenceau.

No cabe que al Poder soberano por sus funciones propias se le sujete a responsabilidad en régimen político alguno que no se halle divorciado de la lógica. De lo contrario, existiría en la nación un órgano encargado de exigirla, y ese órgano sería el Soberano. La inviolabilidad parlamentaria es la más clara manifestación de la irresponsabilidad en los regímenes revolucionarios. El Parlamento, en el que se considera delegada la Soberanía nacional, es, por aquella inviolabilidad, irresponsable, aun no siendo el Soberano, sino su delegado. Pero una cosa es que el Poder soberano no esté sujeto a responsabilidad exigible por otro órgano de la Nación, y otra muy distinta que no sea responsable. Tan absurda como la noción de responsabilidad exigible, es la de irresponsabilidad. Y a la aparente antinomia no cabe otra solución que aquella que, afirmando la responsabilidad, entrega la sanción a ineludibles reacciones históricas y morales. Y eso no es equivalente en definitiva a la irresponsabilidad, sino que trae aparejados efectos contrarios a ella. Los más poderosos estímulos de la paternidad y de la propia conveniencia previenen el juicio y la sanción de los actos del Monarca, quien no puede poner en duda que, aun por él sorteados, caerían inexorablemente algún día sobre sus sucesores.

La virtud es el más excelso motor de los hombres y, por ello, no debería faltar en ninguno: Rey o Presidente de la República, autoridad o súbdito. Pero si es el más excelso, no es el más frecuente, y las instituciones sociales—que requieren la virtud—no pueden basarse en su ejercicio heroico, ni siquiera en su inspiración normal sobre los hombres que como órganos suyos actúan. Una institución formada en el supuesto de la bondad natural del hombre, daría origen a horrendas catástrofes, y Montesquieu condenó a muerte a la forma republicana desde el momento en que—según Juan Jacobo Rousseau—"ha considerado la virtud como base de la República" (1). Porque no la exigía como condición genérica de toda institución humana, sino específica y sin la cual aquel sistema de gobierno no podría subsistir. "El Monarca—dice—que por malos consejos o por negligencia deja de hacer ejecutar las leyes, puede fácilmente remediar el mal mudando de consejo o corrigiéndose de su propia negligencia. Pero cuando en un Gobierno popular llegan a caducar las leyes, como esto no puede dimanar sino de la corrupción de la República, el Estado está perdido" (2). Prescindiendo de alguna palabra totalmente incongruente, es lo cierto que si el principio de la República es la virtud, y la caducidad de las leyes es sin ella irremediable y, en cambio, en las Mo-

---

(1) Juan Jacobo Rousseau: *El contrato social.* Libro III, Capítulo IV.

(2) Montesquieu: *Espíritu de las leyes.* Libro III, art. III.

narquías encuentra fácil corrección la negligencia legislativa; carecen las Repúblicas de fuerza propia de conservación, de que están maravillosamente dotadas las Monarquías.

En ellas, además, el estímulo innegable del interés privado es orientado en provecho del interés general. Jaurés—que no pudo desconocer el hecho—denominó a esa tendencia "egoísmo inteligente de los reyes". Maurras no lo excusó, sino que lo consideró como fundamento del orden monárquico. Tauxier precisó el pensamiento en los siguientes términos: "La Monarquía es una institución que hace de los intereses públicos los intereses personales y privados de un hombre." Pero antes que ellos—casi siete siglos antes que ellos, para vergüenza de muchos católicos que la han olvidado o no la han conocido jamás—, la verdad había sido percibida por Santo Tomás, que la dejó consignada en estas palabras: "Los Reyes y Príncipes deben tratar del bien común por el bien propio suyo que de él se les sigue, y que lo contrario se sigue al que gobierna tiránicamente" (1). Sólo en este sentido puede calificarse de *patrimonial* a la Monarquía (2).

Lo que no quiere decir—ni dice—que los príncipes persigan ineludiblemente con sus actos su bien propio, procurando siempre, por lo tanto, el bien común. Lo que quiere decir—y dice—es que

---

(1) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *De regimene principum.* Libro I, Cap. X.

(2) Capítulo I de la Tercera parte.

la institución monárquica ofrece esta admirable nota de armonía—de ella exclusiva—entre el interés público y el privado del Rey. Un Jefe de Estado no hereditario, siente la pugna entre su interés y el de la Nación; un Monarca, cuando daña el público, va derechamente contra el personal, que, tarde o temprano, se sentirá herido. La institución monárquica, en definitiva—y es lo que importa—, facilita por su propia naturaleza la actuación del Poder público y aparta de su camino los obstáculos que otras formas de gobierno, por la suya, acumulan en él. Y explica el hecho lo que más arriba se ha presentado como fundamento de las notas de independencia, continuidad y responsabilidad del Poder público en las Monarquías: la ley de herencia. Desde el momento en que el mecanismo de la institución enlaza las actuaciones privadas del Monarca con las representativas como órgano de la soberanía, y es consecuencia de la estrecha unión entre los dos órdenes que las responsabilidades por causa del interés público lesionado se hagan efectivas en el privado, el de la Nación se armoniza normalmente con el particular de la persona que encarna hereditariamente su soberanía.

Pero no son las expuestas las únicas virtudes de la herencia. Hay una modalidad suya más fecunda que la de la sucesión por causa de muerte. Es la creada en vida por el ambiente familiar, y dentro de él profesional, que asimilado suavemente por los hijos les habitúa a la comprensión de los actos de aquel carácter, les hace fácil el uso del léxico

adecuado, les prepara a la adquisición de las nociones de orden técnico, despierta en ellos sentimientos y vocaciones que de otro modo pasarían inadvertidos, y orienta su actividad en el sentido mismo de la de sus progenitores. En el punto de partida, esta herencia entraña enorme caudal de ventajas, que se amplifica con la especialización de una educación tradicional depurada a través del tiempo y que se depura más y más al correr de los días. Así, desde su cuna, los Príncipes aprenden *su oficio de Rey* en condiciones en que ningún hombre aprende el suyo.

Y al consignarlo, habrá que repetir lo dicho más arriba concerniente a otras circunstancias de la forma monárquica, o sea, que con lo expuesto no se afirma que los Príncipes se beneficien fatalmente o como por arte de taumaturgia de las excelencias que aquélla depara, sino que éstas existen en la institución *como propias*, y que no se dan en otros regímenes políticos. Con lo que la Monarquía tiene en sí misma medios para corregir el azar del nacimiento, los cuales vienen reforzados con las instituciones de Consejo que en ella circundan al Rey y que, según se verá en momento oportuno, son piedras angulares del Estado monárquico. La *competencia* al mismo atribuída no es idolátrica adulación a las personas; como la *incompetencia* de las democracias—hoy reconocida hasta por sus corifeos—no es calumnia de sus adversarios. Suponer *personal* la competencia de los Reyes, simplemente porque lo son, es abominable

fetichismo. El Poder en las Monarquías que en la práctica siguen sus leyes, es *competente* por la preparación hereditaria de los Príncipes y por las instituciones complementarias que, como el cerebro en el hombre, elaboran el pensamiento social; y no lo es en las democracias, porque carecen de preparación y de Consejos. Y no se diga que éstos pueden existir también en las últimas, porque para ello habrían de negarse a sí mismas. Toda institución democrática ha de deber su origen a la elección; es decir, a la masa y al voto de los partidos, *incompetentes* por definición en el orden jurídico, profesional o técnico, y muy especialmente en el *verdaderamente* político. La evidencia en la materia se impone con tal fuerza, que, ante el hecho, sólo surge el lamento de labios de demócratas preeminentes. Gastón de Jèze—no sospechoso de fervor—ha recogido el resultado de la triste experiencia en estos términos: "Sería preciso cerrar los ojos para no ver que los colegios electorales no eligen los más inteligentes, los más honrados, los más celosos de la cosa pública. *Ninguna reforma electoral cambiaría en ello gran cosa. No nos forjemos ilusiones a este respecto.*"

Las formas de gobierno concretamente aplicadas a las Naciones, y estimadas en su conjunto orgánico, reciben la denominación de Estado. Como soberanía y autoridad son notas nacionales, su localización hace del Estado sede de la soberanía de la Nación, no una entidad soberana con propia soberanía. No es la Nación para el Estado, sino el

Estado para la Nación; o en otras palabras, el Estado, en el orden de los principios, deberá ser nacional. Toda la confusión suscitada en torno del Estado por razón de la soberanía, queda con estas palabras disipada. Puede ser calificado de soberano en cuanto en él radica el órgano de soberanía, no como sujeto de ella. La doctrina de las nacionalidades, en la cual se han apoyado los nacionalismos divisores o revolucionarios, no es falsa en su enunciación, sino en sus aplicaciones. Para el ejercicio de un derecho, no es suficiente la facultad natural; es indispensable el concurso de hechos legítimos que concreten el derecho meramente abstracto por la Naturaleza otorgado. Estos hechos, dentro del orden natural, en materia de nacionalidades, son dos: igualdad de espíritu y superioridad legítima en el organismo que ha de constituir el Estado nacional sobre los propios de los Estados parciales. Diremos dos palabras acerca de esta interesantísima materia.

Las sociedades que se constituyeron por el fraccionamiento de la universal humana, pudieron al correr de los tiempos, en el instante en que se produjeron hechos asociantes que estimulaban eficazmente el instinto de la sociabilidad natural, estar informadas por espíritus sociales que las clasificaran bajo sus signos respectivos. Las que lo ostentasen idéntico, coincidirían en lo fundamental de una Nación, por lo que venían a ser fragmentos de una llamada a reunirlas naturalmente en su seno. La doctrina de las nacionali-

dades—del nombre dado a cada una de esas sociedades de idéntico espíritu nacional—no yerra, como se ve, al preconizar su unión en la sociedad nacional bajo un solo Estado; peca al imponer violenta o antijurídicamente como Estado nacional, el de una de las nacionalidades en daño de los demás, o un organismo al que ningún hecho trascendente hubiese dotado de superioridad.

Pero ya se desprende de lo dicho—y ello refuta por sí solo el otro aspecto de la doctrina de las nacionalidades—que la idea de nacionalidad no ha de confundirse con la de Nación (1). Porque una sociedad se halle dotada concretamente de un espíritu nacional, *no tiene derecho a constituirse en Nación por sí sola,* rompiendo los vínculos sociales que la ligan a las demás del mismo espíritu con las que precisamente la constituía.

Si la forma de gobierno o el Estado ha de ser nacional, su Constitución no puede menos de serlo también. La Revolución, que invocó el antecedente cuando así plugo a sus fines, ha olvidado por completo el consiguiente. Peor aún: lo ha negado en la vida pública. Las Constituciones revolucionarias han sido forjadas a espaldas de las naciones que por ellas habían de ser regidas, e impuestas a las mismas violentamente. La tragedia del mundo tiene ahí su origen. La ley escrita

---

(1) PRAT DE LA RIBA, en su obra *La nacionalidad catalana* (página 52), se ve obligado a reconocerlo, aunque a continuación sienta afirmaciones como si lo hubiese negado y refutado.

no corresponde con la tradicional, que, según vimos, constituía internamente las sociedades políticas. Cánovas del Castillo—no sospechoso en la materia—vió el mal, aunque lo agravase apadrinando una Constitución antinacional. Suyas son estas notabilísimas palabras, en que se recoge el pensamiento tradicional referente a la existencia de Constituciones internas nacionales, anteriores a las escritas: "Quienquiera que dijese o diga ahora—expone—que las naciones tienen siempre una Constitución interna *anterior o superior a los textos escritos,* que la experiencia muestra cuán fácilmente desaparecen..., dijo o dice verdad tan cierta y palmaria, que apenas sufre racional contradicción... Puédese, pues, afirmar altamente *que es aquel régimen, anterior y superior entre nosotros a todo texto escrito*" (1).

España tiene una doble fortuna en medio de sus ingentes dolores actuales. Posee el plano del Estado Nuevo. Su Constitución interna postula sin duda alguna la Monarquía representativa como forma nacional de gobierno. La Ciencia la señala como la más perfecta de todas las políticas. Los propios adversarios vienen obligados a reconocerlo. Es de Poincaré este testimonio: "En los países monárquicos—ha escrito—el Rey puede todavía, sin duda, aparecer a su pueblo como la pura imagen de su patria. En una República, un Presi-

---

(1) Preámbulo del Real decreto de 3 de diciembre de 1875 convocando las primeras Cortes de la Restauración.

dente elegido no es más que un hombre político que, salido ayer del montón, a él volverá mañana" (1). No hay lugar a vacilaciones. No cabe sino desarrollar el plano para que el Estado bueno sea el Estado Nuevo. Nadie, ni por razón alguna, puede pedir a los nacionales su adhesión a uno antinacional, ni plazo para que se nacionalice.

---

(1) POINCARÉ: *Au service de la France. L'Union sacrée.* Volumen IV, pág. 121.

CAPITULO III

FUNCIONES DE LA SOBERANÍA

La nota de soberanía de la Nación, según se expuso (1), no engendra las funciones nacionales: las califica tan sólo de soberanas. Ser soberana una función, por pertenecer a una sociedad soberana, ni quiere ni puede decir que sea un Poder soberano. El Poder, que no es más que la autoridad en acción, ha de ser único, por necesidad, como el sujeto a que pertenece; y único como la autoridad de que es actuación. Si en una nación existen tres funciones, no hay tres Poderes soberanos, y la nota de soberanía de la función no es tomada de ella misma, sino de la Nación a que corresponde. La ampulosa estulticia del siglo XVIII, no sólo no percibió estas sencillísimas verdades, sino que elevó a doctrina sus contrarios. No la detuvo en el camino la consideración de que la existencia de tres poderes soberanos entrañaba la de tres autoridades soberanas, y, por lo tanto, la de

---

(1) Capítulo III de la Segunda parte.

tres sociedades diferentes, en aquella agregación que se daba como única por definición.

Lo que Montesquieu preconizara era tan evidentemente contradictorio, que había de ser reformado por los propios defensores del régimen llamado por antífrasis constitucional. Si en una sociedad existían tres poderes independientes entre sí, la unidad social, que ya estaba rota por el mero hecho de su existencia, saltaría en pedazos en caso de conflicto entre ellos, más frecuente, por cierto, que el de armonía. Y Benjamín Constant añadió a los tres poderes un cuarto: el moderador, encargado de dar solución a las diferencias que pudieran suscitarse entre los otros tres. Pero claro es que si aquel Poder juzgaba de los actos de estos últimos, resolvía acerca de ellos, e imponía sus decisiones, en definitiva sería el soberano. Si con ello quedaba a salvo el sentido común, en el constitucionalismo se abría profunda brecha, que de manera arbitraria se intentó cerrar. El Poder moderador ejercería sus funciones propias por medio del Poder ejecutivo. Y, así, este último resultaba juez y parte. "La cuestión quedaba como antes—dice Mella—(1); el progreso parlamentario no da más de sí. Todos los trabajos posteriores no han hecho más que modificar el tecnicismo. La sustancia permanece idéntica."

Rousseau expuso su pensamiento acerca de la

(1) JUAN VÁZQUEZ DE MELLA: *Obras completas*. Tomo II, página 9.

materia en los siguientes términos: "Toda acción libre tiene dos causas que concurren a producirla: una, moral, a saber, la voluntad que determina el acto; otra física, a saber, el poder que la ejecuta... El cuerpo político tiene los mismos móviles; se distinguen en él del mismo modo la fuerza y la voluntad; ésta, con el nombre de *Poder legislativo;* la otra, con el de *Poder ejecutivo*. No se hace o no debe hacerse nada sin el concurso de ambos. Hemos visto cómo el Poder legislativo pertenece al pueblo y no puede pertenecer sino a él. Por el contrario, es fácil advertir por los principios antes establecidos, que el Poder ejecutivo no puede corresponder a la generalidad como legisladora o soberana, ya que este Poder ejecutivo consiste en actos particulares que no corresponden a la ley, ni, por consiguiente, al soberano, todos cuyos actos no pueden ser sino leyes" (1).

En ese párrafo, con apariencias de claridad y buen sentido, no hay sino confusión y arbitrariedad. Toda acción libre tiene no dos, sino tres causas inmediatas: la razón, la voluntad y la potencia locomotriz. Pero la causa mediata, que Rousseau pasa por alto, y de que razón, voluntad y potencia locomotriz no son sino facultades, no es más que una: la naturaleza humana. Ella—según lo dicho (2)—es el principio del juicio, de la volición y del acto externo o físico. Distinguir estas actua-

---

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato social.* Libro III, Capítulo I.

(2) Capítulo I de la Primera parte.

ciones humanas, de tan diversa condición, no puede ser más legítimo; pero nada más absurdo que darlas como *totalmente* separadas en la vida. Del sujeto humano, es el único poder que se manifiesta pensando, queriendo y ejecutando. Por eso—para seguir la semejanza—, Rousseau se ve forzado a hablar del *cuerpo político* como sujeto de lo que él llama *Poder ejecutivo* y *Poder legislativo;* pero en vez de concluir que uno y otro pertenecen al soberano, ya que con esta denominación designa también en su relación con los súbditos al cuerpo político, le atribuye tan sólo el primero y le niega clara y categóricamente el segundo.

La semejanza por Rousseau establecida entre el cuerpo político y el hombre—que en mucha parte y dentro de ciertos límites puede estimarse como legítima, según quedó dicho—, es un argumento contra su doctrina. Si el cuerpo político necesita, como el hombre, diversos impulsos para actuar, y en el hombre todos son propios, ¿por qué no habían de serlo también los del cuerpo político? ¿Por qué quien legisla como soberano no había de ejecutar lo que legisla? Y si cuerpo político y hombre son de naturaleza que no consienta la semejanza, ¿por qué deducir analógicamente las condiciones de vida de una sociedad de las que son propias de un ser de naturaleza diferente?

La analogía por Rousseau establecida, y al punto desnaturalizada, entre el hombre y el cuerpo político, no consiente siquiera la identificación de la voluntad con el soberano. En el hombre, la vo-

luntad es *suya,* pero no es el hombre. La voluntad es una potencia de su espíritu, como los miembros mediante los cuales ejecuta sus voliciones son órganos de su cuerpo, unido sustancialmente al alma para formar la naturaleza humana. No cabe decir del hombre que es su voluntad. Si se permitiera tal licencia, cabría decir, análogamente, que es su potencia locomotriz.

La Democracia ha mutilado, en consecuencia, la Nación, que, según se expresó, es el nombre ortodoxo del *cuerpo político* o *soberano* de Rousseau. Después de declarar pomposamente su soberanía, incide en esta contradicción monstruosa. Adscribe a ella la potestad de legislar y le niega la de ejecutar. ¿A quién la imputa?

Para salir del embrollo en que sus delirios enredaron a Rousseau, forjóse otros mayores si cabe. "¿Qué es, pues, el Gobierno?—se pregunta—. Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política. Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o *reyes,* es decir, *gobernantes;* y el cuerpo entero lleva el nombre de *príncipe.* Así, los que pretenden que el acto por el cual un pueblo se somete a sus jefes no es un contrato, tienen mucha razón. Esto no es absolutamente más que una comisión, un empleo, en el cual, *como simples oficiales del soberano,* ejercen en su nombre el Poder, del cual les ha hecho depositarios, y *que pue-*

de limitar, modificar y volver a tomar cuando le plazca" (1).

Entienda quien pueda el párrafo transcrito. Si el soberano "no está formado sino por los *particulares que lo componen"* (2), ¿qué necesidad hay de un cuerpo intermediario para su mutua correspondencia? Si, aun demostrada esa necesidad, el Gobierno no está constituído sino "por simples oficiales del soberano que ejercen en su nombre el Poder", ¿cómo se ha dicho "que el Poder ejecutivo no puede corresponder a la generalidad como legisladora o soberana, ya que este Poder ejecutivo consiste en actos particulares que no corresponden a la ley, *ni, por tanto, al soberano"*? ¿Cómo podría el soberano "limitar, modificar y *volver a tomar cuando le plazca"* un poder que no le corresponde? ¿De dónde nace, por fin, ese "cuerpo intermediario" que es el Gobierno? No emana del pacto, porque si de él emanase sería tan soberano como el propio soberano. Y si sólo el pacto es la fuente de legitimidad de las sociedades políticas (3), ¿dónde se halla la de los Gobiernos en los regímenes democráticos?

Ya está puesta al descubierto su incurable debilidad. En los regímenes democráticos, los Gobiernos carecen de todo fundamento legítimo; son, sencillamente, cuerpos intrusos, sin los cuales

---

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato social.* Libro III, Capítulo I.
(2) IDEM: *ídem,* Libro I, Capítulo VII.
(3) IDEM: *ídem,* Libro I, cap. I.

aquéllos no pueden vivir, pero que desde el primer instante tratan de eliminar. Que nadie pierda el tiempo intentando dar fortaleza a sus autoridades.

Un solo Poder en la sociedad con tres funciones diferentes no quiere decir, en consecuencia, tres poderes; pero tampoco significa un solo órgano que, a la vez, desempeñe las tres diversas funciones. Un Poder con tres funciones sustancialmete distintas entraña normalmente tantos órganos como funciones. Como al examinar el problema de la localización de la soberanía dedujimos que en toda Nación existe un órgano de la autoridad soberana, de lo que acaba de decirse se desprende que deben existir igualmente un órgano legislativo, un órgano ejecutivo y un órgano judicial. Y los tres toman la nota de soberanía del único que puede dársela: del que lo es de ella y personifica la Nación entera. He aquí por qué se legisla, ejecuta y juzga en nombre del Rey. Lo cual no quiere decir—ni lo dijo nadie—que el Rey personal y exclusivamente legisle, ejecute y juzgue, sino que la potestad de legislar, de ejecutar y de juzgar la tienen los órganos respectivos derivada de la soberanía en el Rey localizada como representante de la Nación.

Y así, tiene sentido lo que en el régimen democrático carece de él. Los órganos de las funciones legislativa, ejecutiva y judicial de una Nación deben ser independientes *entre sí*. Y porque las democracias se inspiraban en principios opuestos

a los enunciados, se comprende ahora que esa independencia—absoluta en sus predicaciones—no existió ni puede existir jamás en las funciones. Al afirmar Montesquieu que "cuando la potestad legislativa está reunida a la ejecutiva en una misma persona o cuerpo, entonces no hay libertad" (1), condenó en sus palabras, aunque su intención abrigase contrarios propósitos, todos los regímenes democráticos que en el mundo han sido. La experiencia, efectivamente, ha puesto de manifiesto la imposibilidad en la práctica de obtener en ellos actuaciones independientes entre los órganos de las funciones públicas.

En Italia, la Comisión creada por el Gobierno para el estudio de las reformas constitucionales estampa lo que sigue en su notable informe: "Sustancialmente, tan sólo se reconocía al Parlamento la facultad de resolver las crisis. El Gobierno no era más que un instrumento de aquél. Habíase infiltrado la doctrina de que la preeminencia (entre el Gobierno y el Parlamento) competía a la Cámara de los Diputados... Por ello, el parlamentarismo es la más grave y peligrosa degeneración de las costumbres políticas; constituye una compleja desviación y usurpación de los Poderes." En Francia, una opinión autorizadísima—por el doble concepto de quien la emitió y las condiciones en que lo hizo—se sumó a lo que ya va siendo coro de voces que claman por la separada actua-

---

(1) MONTESQUIEU: *Espíritu de las leyes*. Libro XI, Cap. VI.

ción en el Estado liberal—que la hizo dogmática—de las funciones legislativa y ejecutiva. Poincaré ha dado como fórmula de remedio para sus males, "extirpar las hipertrofias del Parlamento, reducir el Parlamento a su función genuina, separar claramente el Poder legislativo del ejecutivo". En España, el Conde de Romanones, después de definir el régimen parlamentario como aquel "en que las Asambleas realizan, a más de la función legislativa, la ejecutiva, por cuanto ésta es ejercida por una representación del Parlamento y no puede existir sin la confianza del mismo", concluye rotundamente sin distingos ni atenuaciones: "en los Gobiernos parlamentarios todo está perdido, porque en ellos *no puede existir esa división de poderes*" (1).

Y no es quizá en esa invasión de funciones de un órgano del Estado por otro, donde radica el mayor mal. Lo peor es que el órgano que realiza función que no le es propia, acaba por desempeñar la suya defectuosamente. Y ello, por dos obvias razones. Es la primera, la pérdida del hábito que perfecciona y facilita la operación; y es la segunda, la adaptación a función que le es ajena. Y así se observa en los regímenes revolucionarios, que el órgano legislativo, cuando invade el ejecutivo, ejecuta mal, pero legisla peor; y que el ejecutivo, cuando se sobrepone al legislativo, legisla deplo-

---

(1) ALVARO DE FIGUEROA: *El régimen parlamentario*. Capítulo VIII.

rablemente, pero ejecuta con abandono y negligencia. Los testimonios anteriormente aducidos, a la luz de estas últimas reflexiones, explican sobradamente el desconcierto y la infecundidad de los regímenes parlamentarios, aun tomado aisladamente cada uno de los organismos en ellos llamados *poderes;* pero no resisto a transcribir otro de la Comisión presidencial italiana, que es como síntesis de todo lo expuesto. "En el régimen parlamentario—se lee en su informe—las Cámaras ejercen atribuciones propias del poder ejecutivo y sustituyen a la Corona denegándola el ejercicio de aquella suprema función directiva e integratriz que es indispensable para la armónica coordinación de los poderes del Estado... Y naturalmente, bajo la presión de la necesidad creada por las exigencias parlamentarias, son frecuentes las intromisiones del poder ejecutivo en el ejercicio del poder judicial."

Y la experiencia, concorde, general y inequívoca, no responde a quebrantamiento de las leyes propias de los regímenes revolucionarios, sino que es una manifestación ineludible de los principios mismos en que se asientan, como ya se columbra de los textos invocados. Si no hay órgano de soberanía independiente y todos los *poderes* —como se dice en la jerga parlamentaria—emanan del pueblo; éste, por los partidos políticos que son medios de su actuación, se considerará como soberano en ejercicio, y por lo tanto los partidos reunidos en el Parlamento recabarán para sí, des-

pués de las elecciones, aquella soberanía, y como consecuencia, la subordinación del órgano ejecutivo; el cual, a su vez, teniendo en su mano los resortes de la Administración pública, y por ellos a los electores, aspirará a que el Parlamento se constituya bajo su dirección y hegemonía, puesto que el poder independiente, según la doctrina parlamentaria, no tiene por qué reconocer en el Parlamento superioridad sobre él. El enunciado de la independencia de funciones en las democracias, es, como se ve, totalmente contradictorio con los fundamentos doctrinales de que se pretendía derivarla.

No debe bastarnos conocer por una primera intuición emanada de la diversidad de las funciones públicas, la necesidad de que sus órganos actúen con mutua independencia; hay que obtener de la propia naturaleza la necesidad indeclinable de su actuación separada. Nos pone en el camino, lo que sobre el particular dice en su repetido informe la Comisión presidencial italiana para la reforma constitucional. "El Estado—afirma—necesita continuidad y rapidez de acción en las relaciones internacionales, no menos que en las de orden interior. Esta necesidad es aún más sentida en la vida moderna. La complejidad de las relaciones internacionales, que tienen múltiples repercusiones en todos los campos de nuestra actividad, requiere un gobierno fuerte, libre, dueño de sí, duradero, cualidades que el parlamentarismo no puede ciertamente garantizar. La coordinación de las infini-

tas exigencias del país, la formación de la jerarquía en relación con la posibilidad de su satisfacción, la previsión de la utilidad de las que responden a fines lejanos de orden superior, presuponen un gobierno que actúe por encima de los partidos y no esté minado de continuo por sus posibles insidias... Cuando sucesos extraordinarios, como una guerra o una pública calamidad, han asolado el país, se ha reconocido como embarazosa o superflua la actividad del Parlamento. En la vida moderna de los Estados... los sucesos extraordinarios son la realidad de todos los días."

Ya en el hombre mismo, son cosas diversas la reflexión y la acción. La primera exige reposo y tiempo; la segunda, tensión espiritual y fisiológica y rapidez. Las separa y distingue asimismo que los hábitos requeridos son totalmente diferentes. Es sabido que sin hábitos que elevan incalculablemente las disposiciones naturales, el mundo marcharía con lentitud de tortuga. Lo mismo para reflexionar que para actuar, el hombre necesita añadirlos a su naturaleza. Y no hay que esforzarse en demostrar que el hábito del discurso es completamente distinto del de la acción.

Pero lo que más diferencia a las operaciones propias del primero y de la última, es la calidad del impulso. Siendo unas y otras humanas, es inútil recordar que los elementos de la doble naturaleza del hombre han de participar conjuntamente de ellas; y que, en consecuencia, lo mismo discurrir que ejecutar exigen el concurso del alma y

del cuerpo, del entendimiento y del músculo. Pero es notorio también, que en la primera función la parte mayor es del elemento espiritual, y en la segunda, del organismo. Pudiéramos decir que aquélla es esencialmente interior y no tiene de externa más que lo indispensable para que sea operación humana; y que ésta es predominantemente exterior y que tiene de interna sólo lo necesario para que sea racional.

No es de extrañar que las diferencias que en el hombre se observan en las operaciones que estamos analizando, aparezcan también en las análogas de una sociedad política. Por sus circunstancias, por los hábitos que requieren, y por los impulsos de que nacen, legislar es cosa substancialmente distinta de ejecutar. Pero, además, la diferenciación entre ambas funciones es mayor todavía en las sociedades políticas que en el hombre, por el nuevo factor que en las mismas ha de intervenir. El individuo, al reflexionar, delibera consigo mismo, y puede prescindir casi siempre de ajenas sugestiones. La deliberación propia de las sociedades políticas, al contrario, impone la discusión entre pluralidad de individuos y postula la intervención de elementos públicos distintos, que a aquélla aporten lo que pudiéramos llamar los principios generales de la materia en debate. Es inconcuso, en cambio, que no se puede dar satisfacción a los requisitos propios de la función ejecutiva, si ésta se encomienda a una Cámara deliberante. Hay que someterse a los dictados de la

Naturaleza. La función ejecutiva realizada o intervenida por muchos, será siempre mal desempeñada. Y exactamente lo mismo hay que decir de la legislativa entregada a un órgano apropiado para la ejecutiva. O establecer órganos distintos, como son distintas las funciones, o resignarse estúpidamente a estar mal gobernados.

Pero ello no excluye en modo alguno que un órgano del Estado ejerza fiscalización sobre los demás. Las Cortes gloriosas de Castilla, de Aragón, de Cataluña y de Navarra fiscalizaron actos del Poder Real. No eran otra cosa sino expresión de sus facultades fiscalizadoras, acatadas por los reyes más poderosos, los cuadernos de agravios que presentaban al abrirse los períodos de sesiones. Y es que hay un verdadero abismo entre la fiscalización de actos de puro gobierno y la de aquellos otros de ejecución de leyes. Si no cabe que un organismo del Estado fiscalice a otro *en la materia propia del último,* tan notorio es que puede fiscalizar a todos los demás *en lo que sea materia propia del primero.* Si la del órgano legislativo es la ley, el órgano legislativo puede fiscalizar al ejecutivo en la aplicación que de las leyes hiciera en sus actos de goberno. Pero sus facultades fiscalizadoras mueren en ese campo, y no pueden extenderse a los discrecionales que la previsión humana, sea cual fuere el régimen político, es incapaz de encerrar en moldes reglados.

Es notorio que las circunstancias, los hábitos y los impulsos que caracterizan la función judicial,

son totalmente distintos de los hábitos, circunstancias e impulsos propios de la legislativa y la ejecutiva. Las razones expuestas para mantener las últimas independientes entre sí, valen también en pro de la independencia con respecto a ellas de la función judicial. Pero además hay otra exclusiva de la última, que por sí sola la reclamaría. El orden judicial afecta a los derechos *concretos*, que por naturaleza no pueden reconocerse a la vez—como los abstractos o naturales—a todos los individuos que formen una categoría social. Al decidir sobre ellos, el Juez no los concede meramente, sino que aparta al mismo tiempo de su goce a alguien, y ello según una norma preestablecida a que ha de ajustarse con todo rigor. Más aún: los derechos concretos se ventilan no en las mismas circunstancias y bajo idénticas formas, sino en circunstancias muy diferentes y bajo formas muy variadas. El acierto requiere una constante aplicación de la actividad a la función, y un estado de equilibrio espiritual, tanto en la esfera moral como en la intelectual, que no debe ser turbado.

Y nada de ello puede pedirse a la debilidad humana sin prestarla eficaces apoyos. Los heroísmos podrán ser deberes de conciencia para el individuo, pero no cabe tomarlos como fundamento —ya se ha dicho—de una sociedad que es para todos y que cuenta los héroes en número pequeño. Por eso ha de hacerlo en gran parte la institución. O en otras palabras: ésta, *como consecuencia natural de su organización,* ha de ofrecer a sus

miembros estímulos para el estudio, serenidad en sus espíritus para las decisiones, amparos suficientes para que las conciencias puedan resistir a toda presión. Sólo entonces los claudicantes serán eliminados fácilmente. Nada puede ser curado si no hay un fondo de sanidad. Ante naturalezas débiles, con focos de infección, con herencias morbosas, poco o nada puede hacer el médico. Este —aunque parezca paradoja—cura a las naturalezas sanas, no a las corrompidas. El órgano judicial ha de tener, por consecuencia, características distintas del legislativo y el ejecutivo; y su estructura ha de ser obstáculo a las presiones de uno y otro.

Estas funciones de la Soberanía—por definición—tienen los límites de la acción soberana misma. Como a la última, las encuadran (1) la sociedad religiosa por arriba y las personalidades sociales autárquicas por debajo, en cuanto a las órbitas de jurisdicción trazadas por sus fines respectivos. Así se detienen en la materia que las últimas delimitan. Pero es claro también que no pueden traspasarlas las sociedades que son contención orgánica de las funciones nacionales; de donde se deduce que se infringe igualmente la ley natural en materia social, arrogándose la nación funciones que competen a la Iglesia o a las sociedades infrasoberanas, como compartiendo con una y otra las que le son propias. Ni regalismo, ni "su-

(1) Capítulo V de la Segunda parte.

jeción a alguno en las cosas temporales"; ni centralismo, ni delegaciones del Poder.

Pero, esto sentado, hay que recordar igualmente, para evitar apreciaciones tan erróneas como dañosas, que la materia propia de la jurisdicción de sociedades que son elementos de la nacional, no está fuera de la Nación, sino dentro de ella, y afecta a sujetos que son nacionales. Y así, éstos lo son a la vez de varias jurisdicciones, de modo que si la Nación no debe invadir las ajenas, ello no quiere decir que no legisle, ejecute y juzgue teniendo por sujetos los mismos para quienes en materia propia legislan, juzgan y ejecutan la Iglesia, la Religión y el Municipio. Las órbitas jurisdiccionales de las respectivas sociedades componentes de la Nación o conviventes con ella no afectan a territorios, sino a materias; por lo que —según se anticipó y ahora queda esclarecido—si el Municipio tiene el derecho de legislar, el de ejecutar y el de juzgar en relación con su fin privativo por los organismos municipales respectivos, en el Municipio y sobre el Municipio legislan, ejecutan y juzgan en lo que atañe al fin regional y al humano destino la Región y la Nación; y la última, en la Región y sobre la Región, en cuanto al fin temporal del hombre se refiere.

CAPITULO IV

EL REY

Organo de la soberanía—según se dijo—es el Rey. Recordarlo es afirmar implícitamente que la función que desempeña en el Estado es propia y no ajena. La de la soberanía, en consecuencia, debe ser ejercida por el Rey y sólo por el Rey. Los refrendos ministeriales en el sentido de convalidar las decisiones regias—no en el de darlas autenticidad—, constituyen un verdadero contrasentido. "La soberanía exige, para ser efectiva y no nominal—ha dicho Mella—, que sus funciones no dependan de la autorización de otro; porque, teniendo por atributo la independencia, si dependiese su ejercicio de la autorización de otra entidad, ésta sería la soberana" (1).

El argumento no tiene vuelta de hoja; y ni siquiera lo conmueve la posibilidad de absolutismo. Con los refrendos no sería evitado, sino trasladado o compartido. Si el Rey puede incidir en él, no hay razón alguna para que de él se libre el Minis-

---

(1) JUAN VÁZQUEZ DE MELLA: *Obras completas*, tomo II, página 101.

tro que refrenda; y si se arguye que el peligro es más cercano en el Rey que en el Ministro, ha de oponerse que, sin que esté probado el supuesto, cabría, quizá, en una Monarquía no representativa, pero no en la que es objeto de estudio en la presente obra. Así, por ejemplo, en las parlamentarias, de las que el refrendo es institución esencial, el absolutismo ministerial no sólo es posible, sino que su existencia ha sido confesada y reconocida. Del Conde de Romanones es este texto: "Toda la suma de poder de los monarcas absolutos al establecerse el régimen representativo (el Conde denomina así, por cierto pudor, al *parlamentario*) y declararse la irresponsabilidad del Rey y la responsabilidad de los ministros, pasó a éstos, es decir, al Poder ejecutivo, que fué, como dice Azcárate, *el heredero y sucesor del antiguo poder real*" (1).

Y no podía ser otra cosa, por mucho que la Revolución embrollase el asunto. La soberanía nacional, para aquélla, es ilimitada; para el Catolicismo, limitada (2). Su órgano, según la concepción revolucionaria, habrá de tener, en consecuencia—aunque se oculte—, facultades absolutas, y dentro de una Monarquía cristiana, no lo son. El Monarca representativo se mueve en el área misma en que puede ejercitarse la soberanía nacional, determinada por el fin de la Nación, según la ley natural,

---

(1) ALVARO DE FIGUEROA: *El régimen parlamentario.* Capítulo IV.

(2) Capítulo V de la Segunda parte.

el Poder superior espiritual de la Iglesia, y las autarquías propias de las sociedades infrasoberanas, y como estas contenciones son—según también se dijo—orgánicas y no mecánicas, es decir, resultantes de la constitución misma del Estado, el Rey las encuentra actuando de continuo contra las posibles veleidades de abuso de sus facultades de soberanía.

Pero el Rey, en una Monarquía representativa, tiene el complemento de personalidad que ya se apuntó anteriormente (1): la institución de los Consejos. Porque no se ocultó a nuestro espíritu nacional que los reyes no podían ser omniscientes ni impecables en sus funciones soberanas, encontró en la naturaleza orgánica de la sociedad el medio de suplir deficiencias personales y reprimir inclinaciones torcidas. Creó, al efecto, órganos de asesoramiento en las decisiones y en la conducta, que transmitían al Rey cuanta ciencia política atesoraban, y cuanta experiencia y rectitud les adornaban. Por la fuerza de que la Tradición les dotara, aparecen amorosamente recogidos por la Constitución de 1812 en las siguientes palabras expresivas de sus fines: "Para dar al Gobierno el carácter de estabilidad, prudencia y sistema que se requiere; para hacer que los negocios se dirijan por principios fijos y conocidos; y para proporcionar que el Estado pueda en adelante ser conducido, por decirlo así, por máximas y no por ideas ais-

(1) Capítulo II de la Tercera parte.

ladas de cada uno de los secretarios de despacho, que, además de poder ser equivocadas, necesariamente son variables, a causa de la amovilidad a que están sujetos los ministros, se ha planteado un Consejo de Estado... que es el único Consejo del Rey, que oirá su dictamen en los asuntos graves gubernativos, y señaladamente para dar o negar la sanción a las leyes, declarar la guerra y hacer los Tratados."

No bastó al genio nacional la creación de garantías tan eficaces contra los abusos de absolutismo de los reyes, a quienes, ello no obstante, jamás expropió el legítimo ejercicio personal de sus facultades soberanas. Otra maravillosa institución viva y actuante corregía *a posteriori* las extralimitaciones regias en el ejercicio de la soberanía. Me refiero al Justicia de Aragón, organización jurídica acabada de la *sobre-carta* de Navarra, del *pase foral* de las Provincias Vascongadas y, en general, del *se obedece, pero no se cumple* tradicional en toda España.

Cuatro eran los *procesos* con que el Justicia podía evitar los desafueros reales sin necesidad de negar por el refrendo ninguna de las funciones propias de la soberanía. Se los denominaba juicios de *aprehensión,* de *inventario,* de *manifestación* y de *firmas de derecho* (juris-firma); que tenían como fundamento de la jurisdicción del Justicia, fuerza o violencia causada en los bienes o en las personas. Por el primero de los procesos, denominados *forales* por antonomasia, se secuestra-

ban los bienes *sitios* hasta la decisión del litigio en que la opresión se había producido; por el segundo, se ponían a salvo los muebles y papeles que fueran ocasión del atropello; por el tercero, se arrancaba principalmente del Juez propio, a la persona que era víctima de arbitrariedades procesales, y si el juicio criminal en que se invocó la manifestación había de proseguir, el presunto reo era custodiado en la cárcel del Justicia bajo su amparo; y por el cuarto, se defendían según Fuero (ley constitucional) las órbitas jurisdiccionales propias contra cualquiera autoridad—incluso el Rey—que las invadiese.

Zurita dice del Justicia que "fué siempre el amparo y defensa contra toda violencia y fuerza... y fué no sólo recurso de los súbditos, pues muchas veces se valieron de él Reyes contra sus ricos-hombres, y en el aumento del Reino fué amparo y principal defensa para que los Reyes y sus ministros no procediesen contra lo que... les era permitido por sus privilegios y costumbres". Y Rodolfo Reyes expresa con fervoroso acierto la naturaleza del Justiciazgo en las siguientes elocuentes frases: "Su amplísima competencia... era, ante todo, para obligar al Poder real a respetar los fueros y limitaciones que se le tenían impuestos, y para tomarle el juramento que había de prevenir esas limitaciones, funciones ambas que caen dentro de la anticipación clara de la inconstitucionalidad; después, para defender de agravios inferidos a las libertades personales o gremiales,

así provinieran del Rey mismo, mediante quejas entre las que eran clásica forma los *greuges;* luego, de altas responsabilidades, modo también represivo de garantizar las bases institucionales; después, de competencias de los brazos entre sí o con el Rey; y, finalmente, hasta esa modernísima función que, diciéndola en inglés, nos interesa hoy tanto: las *advisory opinions*, también tienen allí un precedente, porque el Gran Justicia y su *Consello* interpretaban y consultaban sobre los Fueros. A ese Tribunal podían acudir el representante del Monarca, los demás jueces en consulta y, suspendiendo su actuación, las Diputaciones y regencias del Reino, y toda persona agraviada" (1).

Y así, sin que nadie invada las funciones propias de soberanía, el Rey, para no extralimitarse en ellas, se halla sujeto a estas contenciones orgánicas, que, además, son *apoyos* suyos en el desempeño de su altísimo cargo: la Iglesia, sociedad espiritual, suprema en su género, y que impone, en conciencia, como autoridad religiosa, obligaciones públicas y privadas y el respecto a los juramentos empeñados; la Constitución tradicional reflejada en la ley fundamental de la Nación, que ni puede modificar por sí solo, ni vulnerar en ningún caso; las Cortes, como órgano del bien común—según se verá—, cuyo concurso le es indispensable

---

(1) RODOLFO REYES: *La defensa constitucional.* Primera parte, Capítulo II.

para la promulgación de las leyes; las autarquías de las sociedades infrasoberanas; los dictámenes de su Consejo, y, finalmente, con carácter de corrección en su caso, el Tribunal del Justicia, de eficacia en su acción tan unánimemente reconocida.

Frente a ese cuadro de perfección insuperable en que el orden campea al figurar cada institución en su lugar adecuado, Mella ha esbozado el de los Gobiernos revolucionarios. "Si la soberanía de las Cortes—ha dicho—depende de la del Rey, y de la del Rey por el refrendo, y la popular con la personalidad y la ciudadanía por la suspensión de garantías, de la soberanía del Gabinete, no hay más que darle a este César, que puede más que todos los Césares, el nombre de príncipe o de principado en el sentido imperial romano y aun en el que solían darle, no refiriéndose al Monarca, nuestros tratadistas políticos de los siglos XVI y XVII, desde Guevara y Ceriol hasta Saavedra Fajardo, para descubrir su filiación doctrinal (la de las Constituciones nacidas de la Revolución). Su paternidad se remonta al primer siglo de la Era cristiana, y aun extiende el árbol genealógico hasta los imperios asirios; pero su fórmula jurídica está en la llamada *lex regia*... ¿Cuál es la libertad que tienen (según aquellos Códigos) los ciudadanos? La que no les suspenda o prohiba la ley. ¿Y cuál es la ley? La voluntad del Gabinete, que resume, con la suspensión de garantías y con el refrendo, todas las atribuciones... "La voluntad

del Príncipe tiene fuerza porque el pueblo le transmitió toda su potestad por la *ley regia* que le dió todos los poderes." Variemos ahora los nombres. Donde dice "Príncipe" (en el precepto transcrito de las Instituciones de Justiniano), pongamos "Gabinete" o "Ministerio"; donde dice *lex regia*, "refrendo" y "suspensión de garantías"... y... ¡queda establecida la nueva *lex regia* como síntesis jurídica de la Constitución y compendio de la libertad parlamentaria" (1).

¿Y por qué ello había de ser así? ¿Por qué en un régimen democrático no pueden coexistir con la acción propia del Jefe del Estado, en sus funciones privativas, las contenciones orgánicas que han sido enumeradas, y la única mecánica es el refrendo que anula su ejercicio?

A poco que se medite acerca del origen de la sociedad, según la doctrina democrática anteriormente expresada (2), se llega a la conclusión de que ni la Iglesia ni las sociedades infrasoberanas tienen puesto en ella. El pacto, ni afectó siquiera al orden religioso, ni la Iglesia, dentro de él, por ser sociedad no nacida de contrato, puede ser estimada como legítima. Lógicamente, las Democracías—dejando al descubierto su naturaleza antirreligiosa—consideran la religión como negocio privado cuando se hallan en estado de ánimo benevolente, y persiguen a la Iglesia cuando se

---

(1) JUAN VÁZQUEZ DE MELLA: *Obras completas*, tomo II, página 110.

(2) Capítulo I de la Segunda parte.

les exacerban los humores. Y es claro que tampoco caben en su marco las sociedades infrasoberanas con propias autarquías, porque ya se apuntó que para fijar bien el enunciado de la voluntad general, según los principios revolucionarios, ha de desaparecer toda sociedad parcial en el Estado, opinando exclusivamente cada ciudadano por sí mismo (1). El *soberano*, en la doctrina revolucionaria, carece así de contenciones externas, pero carece también de la interna, consistente en la ley natural concretada en una Constitución tradicional y reflejada en la escrita. A más de uno le extrañará esta afirmación, que echa por tierra la vacuidad de la supeditación, en régimen revolucionario, de todos—ciudadanos y autoridades—a la ley fundamental del Estado. Y, sin embargo, nada más cierto.

"La mitad más uno—se dijo al estudiar las formas bastardas de Nación (2)—, serían en lo sucesivo fuente de la justicia y de la libertad y oráculo del interés general." Carecen, pues, las democracias de norma objetiva jurídica para sus actos; ya que la voluntad individual, sin más que repetirse en número suficiente, fija su línea de conducta variable con sus voliciones. Y, en definitiva, el Poder democrático ignora hasta dónde puede avanzar al día siguiente o hasta qué punto habrá de replegarse. Quien le contiene o le empuja, es número desconocido en todo tiempo. Así se

(1) Capítulo IV de la Segunda parte.
(2) Capítulo III de la Segunda parte.

explica el reiterado fenómeno de la conculcación de las Constituciones revolucionarias.

Ha de darse por reproducido en cuanto a las Cortes, lo que acaba de exponerse. Si la ley fundamental no es contención del Poder en un régimen democrático, menos lo será el órgano que debiera ser legislativo. Pero, además, hay respecto de él una razón específica. Los Parlamentos, en las democracias, se consideran el verdadero soberano, y con una soberanía que se sale de los cauces normales. No arranca para ellos de la naturaleza de la sociedad, sino de la convención (1); y, en consecuencia, no sólo no tiene contención el poder revolucionario, según se ha dicho, en la ley fundamental del Estado, sino que ésta en sí misma tampoco la tiene. Y esta ilimitación del Poder, y no su unidad, constituye el absolutismo (2). Los que se lo imaginan con una sola cabeza, tienen una visión totalmente falsa de la realidad. Siempre, en mayor o menor grado, ha radicado en las colectividades. Ya nos lo ha dicho el socialismo: "El Estado es un poder absoluto" (3).

Se anticipó (4) que la naturaleza de las democracias contradecía la institución de los Consejos, en cuanto al orden de la *competencia* del Poder. Pero la contradice, además, por el concepto de

---

(1) Capítulo VI de la Segunda parte.
(2) Capítulo V de la Segunda parte.
(3) Discurso pronunciado en Ginebra (junio de 1933) por Largo Caballero, ante el estupor del mundo entero y probablemente del suyo.
(4) Capítulo II de la Tercera parte.

selección que aquella institución entraña. Un órgano de Consejo supone diferenciación por su ciencia política y virtudes morales, o por lo menos, por el claro conocimiento de las reglas de la Moral en los miembros que lo componen. La supuesta ley de la igualdad queda con ello quebrantada, no ya por desigualdad puramente social, sino por una consagrada en los Códigos políticos. Y la disyuntiva aparece clara: o la institución de los Consejos, constituyendo una contención orgánica del Poder con negación de la Democracia, o la aceptación de su naturaleza, con repudio de los Consejos. Y habrá que añadir, en cuanto al primer extremo, que en muy breve plazo la ponzoña democrática corroería y pulverizaría la institución.

Que es lo que la cortísima experiencia del Tribunal de Garantías Constitucionales ha puesto de manifiesto. Un Tribunal que intervenga en el orden legislativo, en el supuesto legal de que lo que decida la mayoría es *verdadera* ley, carece de sentido. Si el voto hace la ley, ¿qué significa su examen por quien no ostente su derecho al voto? Y no se alegue la posibilidad de que una ordinaria infrinja la constitucional de rango superior; porque ambas derivan su legitimidad *revolucionaria* de la mayoría representante de la voluntad general. Ese anhelo observado en todos los países del mundo por el establecimiento de un Tribunal juzgador de leyes, es un homenaje inconsciente a esta verdad esplendorosa de la Filosofía cristiana: que en una

ley deben concurrir requisitos que se hallen por encima de la voluntad colectiva, aun legítimamente expresada. Por negarlo han fracasado todas las doctrinas sobre *autolimitación* del poder del Estado.

Y la cuestión sólo en ese supuesto queda planteada en sus verdaderos términos. Y, con ello, la jurisdicción de un Tribunal guardador de la constitucionalidad no puede parecer más obvia. Resuelve por sí mismo acerca de las cuestiones de competencia legislativa y, en general, política, entre las diversas sociedades públicas del Estado, de la inconstitucionalidad de cuantas disposiciones dicten los organismos infrasoberanos, y de la en que incidieren los que, emanando del poder soberano, carezcan de los requisitos propios de las leyes. E interviene con otros órganos del Estado en el examen de la inconstitucionalidad de las últimas. Y el proceso de este examen no aparece menos claro. Dictada la ley con los requisitos constitucionales, a fin de que no sea un mero acto de voluntad—en los términos que prontamente se expondrán—e impugnada de inconstitucionalidad ante el Tribunal guardador de la Constitución, éste examinará los fundamentos del recurso, y en caso de estimarlos eficaces, elevará su dictamen al Rey, proponiendo la derogación o modificación de la ley en litigio. La propuesta será tramitada por nuevas Cortes como un proyecto confirmatorio, derogatorio, o reformatorio de la ley impugnada, que quedará mientras tanto en suspenso. La

nueva que se dictare, tendrá carácter de definitiva.

Así, una ley de la competencia del Poder soberano no será derogada por órgano suyo que carezca de facultades legislativas; pero la derogación, en su caso, o la confirmación o modificación del primitivo texto, si procedieren, estará revestida de las más amplias garantías que quepa idear y establecer. Ninguna invasión habrá desnaturalizado las facultades primitivas del órgano legislativo; pero lo que en él hay de mutable ha experimentado variación para el deseado acierto. Un nuevo elemento nacional, además, se ha incorporado a su obra en el aspecto técnico y jurídico que le cuadra, y nuevas razones han sido aducidas para el más perfecto estudio de la cuestión. El Estado entero se ha convertido, para el caso, en paladio del que se estimó víctima de una inconstitucionalidad.

De un Estado cuya vida venía regulada por esas admirables instituciones, que, en su vejez, son nuevas para la intelectualidad de hoy, olvidadiza de sus ascendientes e ingrata con ellos, pudo decir Murillo: "Acá no hay vejaciones para molestar a los pobres, porque en todo se ha de proceder conforme a las leyes, y hay eficaces remedios para hacer que se guarden. Acá los Monarcas *nunca han usado de imperio absoluto*, antes bien, se han preciado siempre de guardar los fueros y conservar las libertades del reino como *cristianísimos Príncipes* que se precian de cumplir lo que tienen jurado. Y acá, en fin, está cerrado el camino a

todo género de opresiones, porque para librarse de esto los aragoneses tienen aquellos dos géneros de presidios de la *Manifestación* y de *las firmas*" (1). Nuestro Estado Nuevo no será, pues, como tantos otros, fabricado en el país de la Quimera y deshecho el contacto de la Realidad. Saldrá de ésta, que lo marcó con el doble sello de la Justicia y de la Vida.

Si el interés nacional es, según su denominación lo indica, el interés de la Nación como personalidad colectiva, notoriamente no es la suma de los intereses de los particulares que componen la sociedad. Esa concepción no merece siquiera ser combatida. Pero tampoco puede ser la suma de los intereses específicos de las clases sociales; porque, aparte de que para aceptar el supuesto hay las mismas dificultades que se oponen al anterior, las clases—por definición—actúan no sólo para sí, sino también como órganos naturales de la sociedad, y sus intereses específicos, siendo heterogéneos, no consienten su adición. El interés nacional no es, no puede ser, sino la síntesis o integración de los intereses específicos de las clases.

Esta concepción exige el concurso de dos órganos: uno para recoger en cada problema la expresión de los intereses de clase; otro para la realización de su síntesis armónica. Del primero se tratará más tarde, y ahora nos limitaremos a deno-

---

(1) CARLOS LÓPEZ DE HARO: *La Constitución y libertades de Aragón y el Justicia Mayor*. Capítulo XVI.

minarlo: son las Cortes. El segundo es el Rey. Y lo es precisamente porque, surgiendo el interés nacional de la integración de los de las clases, quien esté encargado de realizarla ha de hallarse desde su origen por encima de todas ellas; y debe, por su posición, identificar su interés propio con el nacional. Luis XIV, en sus *Memorias*, dejó trazada sin posible enmienda esta actuación armónica del Rey. "Lejos de favorecer alguna clase—escribió—a costa de las demás, debemos ser *el padre común de todas;* cuidar de elevarlas a todas, si posible fuera, a su perfección; y estar persuadidos que aquella misma que quisiéramos injustamente distinguir, no nos tendría por ello ni más afecto, ni más estimación, mientras que las otras incidirán con razón en la queja y en la crítica."

Y tan claro se ha aparecido a los adversarios de la Monarquía esta misión benéficamente integratriz y armónica de los Reyes, que se han visto forzados a reconocerla. El socialista austríaco Kautsky hubo de arrojar al rostro de sus correligionarios franceses el hecho indubitado de que en ningún país de Europa—casi todos constituídos entonces en Monarquías—se había derramado más sangre proletaria que en Francia durante los doce años anteriores (1903). Bebel, al siguiente, en el Congreso socialista de Amsterdam, dijo: "En cierto grado debo ser el abogado de la Monarquía... Esta no puede empeñarse a fondo en las luchas de clase. Debe contar con el pueblo." Y bien recientemente, más de uno de los jefes del socialismo es-

pañol ha expresado su desencanto por la forma republicana y declarado paladinamente que era para el obrero mucho más grato el ambiente de la Monarquía derrocada, y que lo es hoy el de las de Inglaterra o Bélgica.

Y así se fijan la extensión y la naturaleza de la intervención del Estado monárquico en el orden económico. Si hay un interés nacional, si éste surge de la síntesis de los diversos de clase, y si, por último, existe un órgano del primero, es evidente que para ese Estado no pueden ser ajenos los intereses específicos de las clases sociales; aunque siendo éstas las que por su propia naturaleza los fomentan, aquél ni puede ni debe sustituirlas en su promoción. La misión de la Monarquía está contraída a *armonizarlos* sintéticamente para producir la flor y el fruto del interés nacional. Pero dentro de esa órbita es sustantiva, y como todo lo que al Estado afecta, de orden jurídico. Y claro está que siendo las corporaciones (1) parciales integraciones de las clases en relación con un objeto determinado, no puede faltar en ellas la intervención del Estado en la forma expuesta, o sea no para su creación, sino para presidir su vida jurídica una vez que hayan sido constituídas.

Y esa misión del Rey, forjadora del interés nacional mediante la síntesis de los específicos de las clases sociales, es posible, porque el origen mismo de éstas, tal como ha sido expuesto (2), revela la

(1) Capítulo IV de la Segunda parte.
(2) Idem, id.

existencia de una armonía *natural* entre uno y otros. La Democracia, y, por lo tanto, la República, hubieron de negarla con la supuesta ley de la *lucha por la vida,* corolario de la composición social por ella propugnada. Más tarde, ese principio, aplicado por el socialismo a categorías sociales, se predicó en forma de *lucha de clases.* Tan sólo una Monarquía asentada sobre fundamentos cristianos puede dar lógicamente al Poder esas facultades de árbitro supremo, no en la lucha—ya negada—, sino en las discrepancias, por naturaleza conciliables, de los intereses de clase, llevando a la Nación el bien de una paz jurídica, sin la cual la convivencia humana es totalmente imposible.

CAPITULO V

LA REPRESENTACIÓN

Rousseau, en su obra *El contrato social,* habla de la representación: institución que por muchos es mirada con supersticioso respeto. Y, sin embargo, se equivocaría quien pensase que el padre de la Democracia había de erigirle un altar en que se ofreciese al culto de las humanas generaciones. Para Rousseau la representación entraña descenso reprobable en el fervor democrático.

"Tan pronto—asevera—como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos y prefieren servir con su bolsillo a hacerlo con su persona, el Estado se halla próximo a su ruina. Entonces, si es preciso ir a la guerra, pagan tropas y se quedan en su casa; si es preciso ir al Consejo, nombran diputados y se quedan en su casa también. A fuerza de pereza y de dinero, consiguen tener soldados para avasallar a la patria y representantes para venderla.

"La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta

no puede ser representada: es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente. Toda ley no ratificada en persona por el pueblo, es nula; no es una ley. El pueblo inglés cree ser libre: se equivoca mucho; no lo es sino durante la elección de los miembros del Parlamento; pero tan pronto como son elegidos, es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella merece que la pierda.

"La idea de los representantes es moderna. En las antiguas repúblicas y en las monarquías, el pueblo no tuvo jamás representantes: no se conocía esta palabra.

"Examinado todo bien, no veo que sea desde ahora posible al soberano el conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos, si la ciudad no es muy pequeña" (1).

No puede menos de haberlo oído quien tenga oídos. Nombrar diputados es un síntoma de que el servicio público ya no interesa a los ciudadanos, y el mejor camino para vender a la patria. Rousseau nos lo dice, y cuando lo asegura tan categóricamente, alguna razón tendría para ello; dentro siempre del concepto de la representación elaborado en su cerebro contradictorio. De todos mo-

---

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato social.* Libro III, Capítulo XV.

dos, quienes invocan a la Revolución, que es invocar a Rousseau, no están autorizados para sostener lo contrario en la materia sin previa condenación del filósofo ginebrino; condenación que, hasta el día al menos, no parece que haya sido fulminada. No necesitarían los adversarios de la Revolución razón más poderosa para afirmarse en su criterio. En la Democracia no cabe la representación; y si pretendiese ejercer mediante ella la soberanía alguna persona física o moral, podría asegurarse que en sus pretensiones no había más que ficción e impostura. "La soberanía—lo ha proclamado Rousseau—no puede ser representada."

Ya era un absurdo lo que como corriente y moliente se sostenía en todos los centros políticos e intelectuales inspirados por la Revolución. No había modo—dentro del ámbito de la lógica humana—de proclamar la soberanía popular y defender la de los Parlamentos en contra o enfrente del pueblo, al que se le atribuía. Aun partiendo de la existencia y legitimidad de una delegación popular de la soberanía en asambleas o personas individuales, era inexplicable que el mandatario ejerciera la atribución delegada contra el que la delegó, y que se considerase investido ilimitadamente de ella, sin intervención en su ejercicio del que originariamente la poseía. Pero la falacia alcanza proporciones que por fabulosas son inconcebibles, cuando todo ello se predica como verdadera doctrina, negándose su supuesto fundamental; es decir, la posibilidad misma de la delegación.

Pues la modalidad de la doctrina revolucionaria moderna es precisamente ésta; la que resulta de admitir—a pesar de la tesis rousseauniana—la transmisión plena y absoluta de la soberanía popular a las asambleas elegidas por la multitud, es decir, a los Parlamentos. Y es lo peor del caso, por lo arraigado de la idea, que las gentes—doctas e indoctas, ya que las denominadas doctas son las que con más calor la propugnan—preconizan el error con la buena fe más absoluta y con plena tranquilidad de conciencia, engañándose con la mayor candidez y la más pintoresca ignorancia de los dogmas revolucionarios en su prístina pureza.

Los Parlamentos que el sufragio universal elige —saquemos la consecuencia práctica de todo lo que va expuesto—no son legítima representación nacional, *ni aun dentro de la pura doctrina revolucionaria.* Cuando pretenden poseer el atributo de la soberanía, cometen sencillamente una usurpación. Los diputados, a quienes tanto envanece el voto popular, no son los elegidos del pueblo. Son —según Rousseau—el testimonio auténtico de su degradación y los agentes por los que la patria pueda ser vendida.

Una sola función asiente a conceder Rousseau a Parlamentos y a diputados: la del *comisariato,* entendida en el sentido de que cuanto haga el *comisario* debe ser ratificado por el soberano necesariamente, es decir, por el pueblo, con la expresión de la voluntad general. La Democracia, según ello, no tiene más que una forma legítima, la

plebiscitaria. Pero es lo malo que esta forma sale también condenada de la doctrina de Rousseau. "Examinado todo bien—dice—no veo que sea desde ahora posible al soberano el conservar entre nosotros el ejercicio de sus derechos, *si la ciudad no es muy pequeña.*"

Y a esto ha venido a parar el embeleco que enloqueció a los pueblos. Su ideal es una quimera. Tan sólo una constitución social que está en el polo opuesto de la que para la universal experiencia es aspiración humana, consentiría la instauración de la Democracia. La confesión no tiene vuelta de hoja, no ya por su procedencia, sino porque la realidad la confirma. Someter a plebiscito todas las leyes en naciones de población algo numerosa, es imposible, material y moralmente, si no se quiere añadir a la ficción que el plebiscito entraña en sí mismo la de una multitud que vota lo que no ha discutido, ni sabe, ni entiende. Y, apurando el argumento, se llega a este corolario: que si la práctica de la Democracia es imposible *no siendo la ciudad muy pequeña,* esta imaginada posibilidad no nace siquiera de que la Democracia en esas condiciones extraordinarias sea viable, sino de que el corto radio de la acción ciudadana permite apreciar los asuntos comunes como privativos, y la simplicidad de unos y otros encuentra normas suficientes en los principios del Derecho natural escrito en el corazón de todos los hombres. Pero eso no constituye un orden político que postule una forma de gobierno, sino un estado de atraso social

que, por fortuna, debe ser temporal en toda sociedad humana.

La Democracia, como régimen de un pueblo, se confundiría, por consiguiente, con la precivilización. Democracia y estado selvático serían una misma cosa: lo cual, por otra parte, no puede extrañar desde el momento en que se reconoció como condición de su existencia un ámbito social estrecho, siendo objeto propio de la vocación del hombre—según se dijo (1)—la sociedad universal. La Democracia, pues, blasona de aquello que le falta—el espíritu de progreso—, quita alas con su doctrina a esta aspiración y establece por sus cánones entre pueblos y soberanos, abismos infranqueables; ya que no puede dejar de serlo la sentencia de muerte que automáticamente recaería, según la frase de Rousseau, de ampliarse los ámbitos sociales.

No resuelve la cardinal cuestión la atribución a los partidos políticos del poder de representación de sectores nacionales, con lo que las propias en los Parlamentos integrarían la de la Nación; porque, aparte de lo ya dicho en contra del arbitrario supuesto (2), el anatema de Rousseau contra las sociedades complejas y extensas como sedes de Democracia, los comprendería igualmente. Pero, además, se hallan explícita y particularmente condenados por el pseudo filósofo ginebrino. Constituyen, en efecto, el fundamento del sistema de

(1) Capítulo I de la Segunda parte.
(2) Capítulo IV de la Segunda parte.

la Constitución inglesa, y ya se ha visto en el texto transcrito que para aquél era ésta un origen de esclavitud.

Consignémoslo simplemente: en la Democracia no cabe la representación. Quienquiera que en ella pretenda ejercer la soberanía con aquel título, es un usurpador.

Este problema no se presenta en los regímenes políticos contrarrevolucionarios. La localización de la soberanía (1) constituye al Príncipe en el genuino representante de la Nación, como órgano que es de ella. Pero una Nación no es sólo la autoridad soberana que se aparece como nota esencial suya bajo la forma del Estado. Una Nación es un cuerpo social, un organismo, que debe ser—como su autoridad—representado. Tócanos ahora estudiar la representación de la sociedad bajo este último aspecto.

Que la multitud carece de capacidad para representar al organismo social, se infiere de lo que anteriormente quedó sentado (2). La multitud no es más que la materia inorgánica de la sociedad, común a muy diversas y de muy distinto género; y basta enunciarlo para que se la excluya como medio de representación, ya que ésta debe afectar a lo propio y peculiar de la cosa representada. Que tampoco pueden representar al cuerpo social los partidos políticos, se deduce, tanto de lo que acaba de exponerse acerca de su incapacidad radical pa-

(1) Capítulo I de la Tercera parte.
(2) Capítulo V de la Segunda parte.

ra ser base de representación en la soberanía, como de que el partido político—según se dijo (1)—es algo efímero y circunstancial, cuya desaparición ninguna relación tiene con la vida de la sociedad ni con los caracteres de su personalidad inmutable e inconfundible. Y excluídos así la multitud y los partidos, y recordando que en el análisis que se hizo de la composición social aparecieron como elementos sociales las clases y los cuerpos, hay que concluir que la sociedad—como organismo—no puede ser representada sino por unas y por otros. Y como su condición de agrupaciones sociales o entidades colectivas reclama que su representación sea deferida a personalidades físicas, la última conclusión que de todo ello se desprende es que la sociedad como cuerpo, como organismo político, se integra con los representantes de los cuerpos y clases sociales. Y henos ya de lleno en el gran problema de la elección.

Pero, antes de entrar en su estudio, deben quedar sentadas algunas observaciones que grandemente lo facilitan. La elección no es el único medio de deferir la representación.

Ya se vió cómo la de la soberanía, que en ciertos casos puede ser concretada por la elección, surge de ordinario de medios absolutamente diferentes. No hay necesidad de recordar—tan general es el hecho—que existen representaciones *naturales* (la de los hijos menores, la de la mujer, etce-

(1) Capítulo IV de la Segunda parte.

tera, etc.) en que la elección no tiene la menor parte. Y ello obedece a un principio de la representación, bastante más general que el de la voluntad. Se enuncia diciendo que en toda colectividad *jerárquicamente* organizada, porque así lo exige su propia naturaleza, la representación corresponde de derecho, *ante otras personalidades*, a sus propias autoridades. Pero además de esas representaciones *inmediatamente naturales* de que la elección es desterrada, existen otras *por la naturaleza misma de la función*, condicionadas, regladas y aun subordinadas a hechos que, siendo totalmente ajenos al cuerpo social, son causados por sus representantes en una u otra forma designados. Citaremos aquí un solo ejemplo que en el régimen revolucionario no tiene justificación alguna y al que se la daremos en el contrarrevolucionario en momento oportuno: la representación propia de los miembros del órgano ejecutivo, que en las repúblicas son elegidos por quien, a su vez, ostenta representación por elección.

Esta, en definitiva, no es medio de representación sino cuando el representado está dotado de actividad propia para deferirla y ninguna determinación constituye por sí misma al representante. Por eso la Nación, en cuanto al concepto de soberanía que supone jerarquía, está representada por su Autoridad. Por eso los Cuerpos del Estado jerarquizados, como el Ejército, la Marina, la Magistratura y la Diplomacia, deben estarlo por las suyas propias. Por eso, en fin, la elección para

la representación del organismo social, en cuanto a las leyes afecta—y en que por la igualdad de sus elementos que constituyen categorías se carece de hechos naturales o causados por la función, determinantes de una jerarquía—, es obligada.

Si es por las clases y no por la multitud indistinta por lo que el cuerpo social, en su aspecto orgánico, está representado, es evidente que para que la elección dé como resultado representantes de clases, debe referirse a cada una de ellas. La representación del organismo social requiere, por lo tanto, ineludiblemente elecciones separadas en cada una de las clases sociales. Y, en consecuencia, al censo único, propio del régimen revolucionario, deben reemplazar tantos censos como clases sociales existan en la Nación, y en los que, respectivamente, figuren inscritos por categorías todos los ciudadanos de la misma. Y con lo que acaba de decirse cae por los suelos la inane pretensión de los sistemas revolucionarios concerniente a la universalidad del sufragio. Si éste, en efecto, es atributo de todo el que forme parte de una clase, su universalidad en el régimen tradicional no puede ser superada, ya que en una sociedad bien organizada no hay ciudadano que no pertenezca a alguna. Pero como, además, es la clase y no las circunstancias personales de edad y sexo, el título del sufragio, la extensión de éste no encuentra límites ni en el sexo ni en la edad. Todo aquel—hombre o mujer, mayor o menor de edad—que ejerza funciones propias de una clase social, tiene derecho

a designar representante de la misma. Que el incapaz para su ejercicio necesite que su personalidad se complete en el orden político, no constituye novedad alguna, porque la institución es harto conocida en el orden civil.

La mera enunciación del modo con que el sufragio por clases es ejercido, pone de resalto la legitimidad de la función. Quien vota—si pretende realizar una operación *humana*—ha de conocer primero aquello sobre lo que vota, y querer libremente después lo que vota. Faltando cualquiera de estas dos condiciones, el sufragio no es más que un acto de *animalidad gregaria.* Y el elector como elemento de una clase, conoce lo que vota, porque vota en razón al interés social, aspecto del general, que la clase representa y que es el suyo propio; quiere lo que vota, porque afecta a su interés; y lo quiere libremente, porque no es posible presión alguna de otra clase y hay igualdad dentro de cada una de ellas. La representación por una clase otorgada mediante un sufragio del mismo nombre, reune, pues, las condiciones de capacidad necesarias en el representado y la específica de interés público indispensable para que pueda ser un elemento de la del organismo social.

Y, por contraste, puede anticiparse ya que el sufragio universal inorgánico ni otorga representaciones legítimas, ni está dotado de la nota pública necesaria para que el representante mediante él designado pueda serlo del organismo nacional. Con decir que el sufragio universal entraña el "voto

sobre todo" y recordar que el partido político no es "elemento del organismo nacional", quedaría suficientemente justificada la conclusión anticipada. Pero vale la pena de ahondar un poco en la materia. "Votar sobre todo" es cosa muy distinta de que "voten todos". Ya se ha visto que lo último es consecuencia natural de la obligada encovadura de todo ciudadano en alguna clase, la cual hace de su voto—cualquiera que sea la cuestión sobre que recaiga—una apreciación del objeto visto a través del interés conocido de clase. "Votar sobre todo" es estimar lo conocido y lo desconocido con la misma trascendencia y puestos en igualdad de plano los doctos y los ignorantes. "Opinar sobre problemas que se desconocen"—según la incisiva frase de Anatole France, poco sospechoso en la materia—constituye, en definitiva, el fondo de esa monstruosidad que se ha denominado sufragio universal.

Por grande que sea el fanatismo con que la Revolución esclaviza a sus secuaces, lo absurdo del sistema había de causar más de un sobresalto en ellos. Es de Castelar este juicio: "Cada elección es una calamidad, cada comicio un mercado, cada elector un esclavo, cada ministro un sultán, cada candidato un fomentador de la pública inmoralidad, y cada acta un padrón de escándalo y de ignominia" (1). El Conde de Romanones se expresa

---

(1) Citado por D. GUMERSINDO AZCÁRATE en su obra *El régimen parlamentario en la práctica*. Capítulo IV.

del siguiente modo: "Tenemos, en cuanto al elector, completamente desconocida la función del sufragio, a lo cual contribuye *no sólo la naturaleza humana,* si que también, y en gran parte, *las condiciones especiales del sistema parlamentario,* que con la existencia de los partidos y la necesidad de las mayorías han desarrollado el *instinto egoísta del hombre*" (1). D. Santiago Alba ha escrito: "El sufragio universal, que, con el Jurado, fueron los ideales de nuestra primera juventud..., ha puesto en actividad un elemento de extraordinaria corrupción parlamentaria y social: el oro. Parlamentaria, por las personas que pueden con suma facilidad ir al Congreso: cualquier burro enriquecido, cualquier señorito pródigo de su patrimonio, el *parvenu* que gusta de redondearse y el aventurero a quien conviene "cubrir la retirada" adquiriendo categoría administrativa, logran sencillamente—con la sencillez de una caja que se abre—el acta. Social, porque nada hay tan pernicioso, tan demoledor, tan repugnante, como esas subastas de votos en que, embriagado con cinismo increíble todo un pueblo vendido momentos antes como rebaño de carneros, da el triunfo, no al más inteligente, ni al más culto, ni al más prestigioso, ni al más digno, sino al que mejor paga" (2). Cambó nos hace esta confesión: "El derecho del voto, por delegación expresa o tácita, comprándolo, ro-

---

(1) ALVARO DE FIGUEROA Y TORRES: *El régimen parlamentario.* Capítulo III.
(2) SANTIAGO ALBA: *Problemas de España.*

bándolo o falsificándolo, lo ejercían los directores, los gobernantes, los mismos que después de las elecciones, sin que se les escapase la risa como a los augures del bajo Imperio, se presentaban ante la Asamblea de los ungidos por la voluntad popular para que fuera ella quien les diese luces y fuerza, las luces y la fuerza de la voluntad nacional." Y, por fin, Azcárate, hierofante de la Democracia, hizo esta pintura del sufragio universal: "Cuando las elecciones son más políticas, entonces aparecen en escena los partidos, los cuales con frecuencia logran, con argucias y falsedades, lo que debían conseguir tan sólo por el valor de sus ideas y el prestigio de sus hombres, sacrificándolo todo al éxito; por donde el estorbar que voten los vivos y el hacer votar a los muertos, la evaporación de sufragios que se depositan en la urna y la aparición de otros que nunca entraron en ella, las actas en que constan cosas que no han pasado y no figuran otras que han sucedido, se estiman como habilidades dignas de premio y de las que se jactan y envanecen sus autores... Y así la corrupción electoral trae luego en pos de sí... la corrupción parlamentaria y la administrativa y, a la postre, como consecuencia de todas ellas, la social" (1).

Si el voto, para que sea operación humana, exige conocimiento de lo que se vota y libre voluntad

---

(1) Gumersindo Azcárate: *El régimen parlamentario en la práctica.* Capítulo IV.

para emitirlo; si, en el sufragio universal, por naturaleza el elector desconoce el problema a su juicio sometido y carece con ello de libertad para juzgar; si, a mayor abundamiento, una continuada experiencia, aceptada por sus más fervientes partidarios, pone de manifiesto que el elector desconoce la función del sufragio (Conde de Romanones), pone su voto a subasta (Alba y Cambó), es víctima de falsificaciones o las causa (Cambó y Azcárate), es suplantado por los gobernantes (Cambó) y está rodeado de un ambiente de inmoralidad que justifica toda corrupción (Alba y Azcárate), hay que concluir que el voto en el sufragio universal carece de su requisito esencial: no es una operación humana. Su lema de "un hombre, un voto", debe ser sustituído por el de "un animal, un voto".

Claro está que de esa sentina no podía surgir cosa tan excelsa como la representación de la Nación en cuanto cuerpo político; pero, además, lo han reconocido explícitamente sus partidarios. Alba lo ha dicho: el sufragio universal da el triunfo no al más digno, sino al que más paga. Cambó pinta a los hacedores de la supuesta representación nacional como grandes tartufos a quienes no se les escapa la risa ante su obra de cinismo y de falacia. Azcárate nos señala las aguas lustrales que han de bañar a los representantes, enturbiadas en sus fuentes. ¿Qué más habríamos de decir nosotros?

En la erección del Estado Nuevo no puede ofre-

cerse duda alguna acerca del sistema de representación del organismo político. El estudio que acaba de hacerse nos lleva a la conclusión de que no hay más que uno legítimo. Ese, pues, deberá ser el adoptado. Como no existe más que un modo legítimo de sufragio, el orgánico, propio de aquel sistema, porque en él concurren cuantas circunstancias postulan la elección para su pureza y eficacia.

CAPITULO VI

LA LEY

En pocas materias puede sondearse mejor que en la que va a ser objeto del presente capítulo el contradictorio espíritu de Juan Jacobo Rousseau. De la afirmación más ortodoxa a la más incongruente consecuencia, recorre el pseudo-filósofo ginebrino toda la gama del pensamiento.

"Lo que es bueno y está conforme con el orden—dice—, lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios. Él es su fuente; mas si nosotros supiéramos recibirla de tan alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda, existe una justicia universal que emana sólo de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Las leyes de la justicia son vanas entre los hombres si consideramos humanamente las cosas a falta de sanción natural; no reportan sino el bien al malo y el mal al justo, cuando éste las observa para con los demás, sin que nadie las observe para con él. Son necesarias, pues, convenciones y leyes

para unir los derechos a los deberes y llevar la justicia a su objeto. En el estado de naturaleza, en que todo es común, nada debo a quien nada he prometido; no reconozco que sea de otro sino lo que me es inútil. No ocurre lo propio en el estado civil, en que todos los derechos están fijados por la ley.

"¿Qué es, entonces, la ley?... Cuando todo el pueblo estatuye sobre sí mismo, sólo se considera a sí, y si se establece entonces una relación, es del objeto en su totalidad, aunque desde un aspecto, al objeto entero considerado desde otro, pero sin ninguna división del todo, y la materia sobre la cual se estatuye es general, de igual suerte que lo es la voluntad que estatuye. A ese acto es al que yo llamo ley.

"Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; no corresponde regular las condiciones de la sociedad sino a los que se asocian. Mas ¿cómo las regulan?... Una voluntad ciega que con frecuencia no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que le conviene, ¿cómo ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil, como un sistema de legislación? El pueblo, de por sí, quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve... Es preciso hacerle ver los objetos tal como son, y algunas veces tal como deben parecerle... He aquí de dónde nace la necesidad de un legislador.

"El legislador es, en todos los respectos, un

hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no debe serlo menos atendiendo a su función. Esta no es de magistratura, no es de soberanía. La establece la República, pero no entra en su constitución; es una función particular y superior que no tiene nada de común con el imperio humano, porque si quien manda a los hombres no debe ordenar a las leyes, el que ordena a las leyes no debe hacerlo a los hombres... Quien redacta las leyes no tiene, pues, o no debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, cuando quiera, despojarse de este derecho incomunicable; porque, según el pacto fundamental, no hay más que la voluntad general que obligue a los particulares" (1).

Y así, la Revolución francesa, por el artículo sexto de la *Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano*, de 1789, definió la ley diciendo que era "la expresión de la voluntad general".

Pongámoslo simplemente de resalto para confusión de los regímenes políticos basados en el laicismo. "Toda justicia—confiesa Rousseau—viene de Dios." Si viene de Dios, no viene de otra parte, a no ser la causa segunda instrumento providencial, lo cual fuera repetir indirectamente que el origen de sus actos está en Dios. Y la confesión no puede ser enervada por el supuesto arbitrario de que si "supiésemos recibirla (la justicia) de tan

(1) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato social.* Libro II, Capitulo IV.

alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes". Porque en estado de inocencia, o sea en aquel en que el hombre recibía la justicia de su origen, la humanidad estaba sujeta a leyes y a gobiernos, ya que esa dependencia era condición de su naturaleza sociable (1). Ello aparte de que Dios habla al hombre no sólo por la Revelación, sino por la Naturaleza y por la Razón, que la Revolución tanto ensalzara primero para desvanecerla después.

Pero ni aun bajando a la tierra, acierta Rousseau al estimar necesarias las convenciones y leyes humanas para unir los derechos a los deberes y llevar la justicia a su objeto. No las reclama el supuesto de que las normas por ésta impuestas son vanas a falta de sanción natural, no reportando sino el bien al malo y el mal al justo cuando éste las observa para con los demás sin que nadie las observe para con él. Porque, una de dos: o aquellas convenciones y leyes habían de tener sanciones, que pueden establecerse asimismo para el cumplimiento de los preceptos derivados directamente del principio de justicia divina, o no las tienen, y entonces seguirán reportando el bien al malo y el mal al justo. No hay escape: si toda justicia viene de Dios, las prescripciones que rijan las sociedades humanas han de derivar su contenido de aquélla y no de otra parte; porque la ley ha de

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*. Primera parte, cuestión XCVI, art. IV.

ser justa, y se reconoce que *toda justicia* viene de Dios. La Revolución, en los tiempos en que busca acomodarse entre los hombres, suelta palabras que más tarde repudia violentamente, pero le es imposible recoger. Esta es una de ellas. No habrá paz en la humanidad mientras su legislación no esté inspirada en la divina, porque no cabe ninguna injusta, y TODA JUSTICIA VIENE DE DIOS.

Por el arbitrario supuesto al efecto sentado, Rousseau busca origen distinto a las leyes, y lo pone en la *voluntad general*. Es manifiesta para él, cuando todo el pueblo estatuye sobre sí mismo estableciendo una relación del objeto en su totalidad, si bien desde un aspecto, al objeto entero considerado desde el otro, pero sin ninguna división del todo. Aunque más de una ambigüedad oscurece el significado de la frase, no es indispensable esclarecerla, porque fuera trabajo perdido. Lo que sigue a lo consignado es más que suficiente para poner de relieve la inanidad de conceptos en todo ese juego de palabras. El pueblo que ha de estatuir sobre sí mismo es incapaz de hacerlo. Su voluntad es ciega; con frecuencia no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que le conviene; y aunque quiera siempre el bien, no siempre lo ve. Esa voluntad general creadora de la ley, aun dado que siempre sea recta, está guiada por un juicio que no siempre es claro. No son palabras nuestras. No se hace aquí más que trascribirlas con caracteres de fuego. Y tanto se han grabado en las conciencias de los revolucionarios, que después de

largos períodos en que fueron sigiladas, surgen de nuevo con brío singular. Parece que se oía a Rousseau cuando Lerroux desesperaba de la salvación de España porque la veía entre "dos grandes incapacidades: la una (la del Rey), por caducidad, y la otra (la del pueblo), *por incompetencia*" (1). ¡Lo más excelso del gobierno de los pueblos—la creación de la ley—se entrega por la Revolución a una manifiesta *incapacidad* por incompetencia, huyendo de Dios, de quien viene toda justicia!

Y al deber el pueblo hacer la ley y no saber hacerla, la impudicia revolucionaria ha creído encontrar la solución en la introducción de un elemento cuya condición exacta no se define, limitándose a negar a su función caracteres tanto de magistratura como de soberanía. Un hombre extraordinario se interpone entre los dos aspectos del pueblo, que en su mutua penetración mística producen como uno tercero de la misma sustancia: la ley; él la redacta y la entrega al pueblo; el pueblo, así inspirado por la técnica y la sabiduría del hombre extraordinario, vota la ley propuesta; y, con ello, ésta emana del soberano.

¡Qué poderío el de la verdad! Toda esta nebulosa exposición de las cosas; toda esa comezón de unir la voluntad con la razón después de proclamar la ley como obra de la voluntad general; todos esos procesos falsamente místicos que parten de intentos vergonzantes de apreciar en el pueblo

(1) ALEJANDRO LERROUX: *Al servicio de la República.*

entidades personales diferentes, no obedecen más que a una secreta necesidad: la de que la ley aparezca como obra de la razón. Pero el anhelo sobrepasaba la naturaleza revolucionaria. Y por eso, cuando la Revolución se instaló en el Poder, limitóse a poner a la Razón—adecuadamente profanada—en un efímero altar, y a definir la ley—con preterición absoluta del hombre extraordinario—como "la expresión de la voluntad general". Y fatalmente, sobre la ley así definida habrían de incrustarse las máculas de este vago concepto revolucionario.

Hay que recordar que ante la imposibilidad de hacer compatibles la *voluntad general* y la independencia y soberanía individuales, la Revolución *obliga a ser libre* a la minoría, proclamando como voluntad general no la de la totalidad de los miembros del llamado *cuerpo político,* sino de la mayoría de los electores (1). La voluntad de *la mitad más uno* vendría a ser, en definitiva, como se anticipó, la fuente de justicia en la ley revolucionaria. Pero ni aun siquiera en la realidad es eso. El sentido jurídico de la ley está entregado a un puñado de electores, que inclinándose a uno u otro lado, dan o quitan la mayoría a las agrupaciones que en el seno de un pueblo han podido formarse para alcanzar o impedir la promulgación de un precepto legal. Aun indiferente al problema que se debatiera, una minoría exigua puede ser el factor decisi-

(1) Capítulo III de la Segunda parte.

vo de su solución legislativa. Y a la postre, la *mitad menos uno*, con un solo pensamiento y una sola voluntad, puede quedar vencida por la *mitad más uno* sin unidad de voluntad ni de pensamiento y sin otro nexo que el negativo de coincidir en la repulsa del pensamiento y de la voluntad de la *mitad menos uno*. Con lo que, en definitiva, la mayoría relativa queda sojuzgada por una suma heterogénea de minorías absolutas. Ni siquiera la opresión en los regímenes revolucionarios es opresión de los más.

La Revolución hizo soberana a la multitud y en seguida la declaró incapaz de redactar una ley; proclamó que su esencia radicaba en la expresión de la voluntad general, y en la realidad no es más que la de una minoría indiferente; tomó como bandera la justicia, y la desconoció como fuente de la ley. El embolismo revolucionario aparece tan de manifiesto, que asombra cómo fueron víctimas de él preclaras inteligencias y cómo padecieron resignados sus efectos todos los pueblos del mundo. Ventura no pequeña ha sido que la obra destructora no acabase. El sobresalto ha sacudido a la Humanidad, que, necesitada de ley, vuelve instintivamente a los caminos que conducen a su recto concepto. Iluminémoslos con la antorcha de la Filosofía católica.

Sonando en nuestros oídos la palabra "ley", despiértanse inmediatamente en nuestras inteligencias las ideas de "gobierno" y de "sumisión". Que el universo entero esté sujeto a un orden, se des-

prende de la ley teleológica de que se hizo mención al tratarse de la finalidad en el hombre (1). Ya Platón nos habla de ese gobierno del universo, y, por consecuencia, de su ley. A la que él calificó de *divina*, los teólogos católicos, para evitar el doble sentido del término, la denominaron *eterna*. Por ella, que no es otra cosa sino la razón del gobierno del universo (2), se ordenan todas las cosas a sus fines con medios convenientes (3). No hay, pues, ser alguno—por estar todos sometidos a la ley eterna—que deje de participar de ésta en una u otra manera, ya que efecto suyo es la inclinación de cada cual a sus actos y fines propios. Pero esa participación es muy diferente en los seres dotados de razón y en los que no la poseen. En los primeros, la inclinación a los actos y fines propios es libre bajo el dictamen del entendimiento, y puede ser contrariada con infracción de la ley; en los segundos, actúa bajo el imperio de la necesidad. Y así, en cuanto a aquéllos, la participación dicha se llama "ley natural", y en cuanto a éstos, "relación necesaria resultante de su naturaleza".

Sólo puesto en Dios el origen de la ley se explica, por otra parte, satisfactoriamente, la "sumisión", que es consecuencia suya. No tendría, en efecto, significado alguno—a no ser ignominioso—

---

(1) Capítulo I de la Primera parte.
(2) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica*, 1.ª de la 2.ª, cap. XCI, artículo 1.º.
(3) IDEM: *id.*, art. 3.º.

la mera y simple de un hombre a otro. La sumisión reclamada por la ley presupone en quien la dicta superioridad, y los hombres son todos ellos iguales, atendida su esencia (1). Y no se salva la dificultad poniéndola no en un hombre, sino en una multitud; porque la sumisión requerida por la ley es de orden moral y no material, y, por lo tanto, la superioridad debe ser cualitativa y no cuantitativa. Ha sido, pues, necesario que la ley eterna, en cuanto participada, contenga los motivos por los cuales unos hombres han de estar sometidos a otros, y entonces la sumisión adquiere la razón de su dignidad. Que la criatura obedezca a su Creador, y por su mandato a otra criatura, es justo y honroso; pero no hay distinto fundamento por el que el ser racional se someta a otro de su misma naturaleza. Esta, si es cierto que produce derechos (2), es porque participó de la ley eterna con que Dios gobierna al mundo.

Pero el hombre no es sólo una "naturaleza". Vive en el tiempo y en el espacio, tiene un destino temporal y lo alcanza en sociedad compuesta de seres racionales (3). Esta última consideración justificaría por sí sola la existencia de leyes humanas derivadas de los principios de la natural, mediante su aplicación al hecho social. Y a ello se añade que las demás circunstancias que afectan al hombre no pueden menos de producir determina-

(1) Capítulo VI de la Segunda parte.
(2) Capítulo VI de la Segunda parte.
(3) Capítulo I de la Primera parte y I de la Segunda.

ciones en el orden de la pura naturaleza. Surge de este modo lógicamente la ley positiva humana, reguladora de los actos cívicos tal como se desenvuelven en la vida de sociedad. Suárez expone su razón de ser del siguiente modo: "Pues se funda en esto, que el hombre es animal sociable, pidiendo su naturaleza la vida civil y la comunicación con los otros hombres, y, por tanto, es menester que viva rectamente, no sólo como persona privada, sino también como parte de la comunidad; lo cual depende grandemente de las leyes de cada una" (1).

Saquemos de lo expuesto las conclusiones que han de servirnos de guía en nuestras especulaciones acerca de la ley humana, que es la que directamente nos interesa. Si todas las cosas están sujetas a las leyes de su propia naturaleza; si entre éstas hay algunas cuya ejecución reclama el concurso de nuestra libertad; si la humana positiva no puede contrariar la natural y es, como su nombre lo indica, obra del hombre, ha de quedar sentado que aun existiendo leyes que cabe infringir por el mal uso de la libertad, está fuera de nuestro alcance crearlas, derogarlas o modificarlas siquiera, en lo que de absoluto tuvieren. Ni la ley eterna, ni la natural, ni las que rigen a los seres no racionales, ni siquiera la misma positiva humana en cuanto tenga de trasunto de la natural, están a merced de la voluntad, el imperio o la opinión

---

(1) P. Suárez: *Tratado de las leyes*. Libro I. Cap. III.

de los hombres, aun considerados en total comunidad. Y puede precisarse más todavía la esfera de acción que les está reservada en la ley. Esta, en el orden positivo, ha de regular, según lo dicho, los actos humanos, habida cuenta de la naturaleza inmutable y de las circunstancias variables. Por lo que a la primera respecta, ni el hombre ni la sociedad ponen en la ley nada propio, limitándose a recogerlo de la ley natural. Por lo que a las circunstancias afecta, el hombre y la sociedad añaden al principio natural adecuado las determinaciones que, según razón, aquéllas postulan. Sólo por esta adición y en consideración a ella, la ley puede nacer o morir, reformarse o ser sustituída, variar con el tiempo o con el territorio, ser hoy útil y mañana perjudicial.

Y así llegamos a fijar el concepto de la ley positiva humana. En cuanto contiene dictados de la natural, es *una ordenación de la razón a un fin;* en cuanto a sus determinaciones circunstanciales, ese fin *es el bien común* a los miembros de una sociedad concreta; y, finalmente, en cuanto obra humana, *ha de ser promulgada por quien cuida de la comunidad* (1). Y con sólo enunciarlo destacan con luminoso relieve sus tres esenciales requisitos. Todo precepto legal adoptado para el régimen de una sociedad ha de ser *racional;* ha de tener como fin el *bien común;* y ha de estar dotado de la fuerza

(1) SANTO TOMÁS: *Suma Teológica.* Primera de la Segunda. Cap. XC, art. 4.º.

moral que posee la *voluntad de la autoridad.* Un precepto racional, pero sin relación con el bien común social, no tendrá de ley más que la apariencia; un precepto irracional, aun cuando por accidente produzca el bien común, será una injusticia; un precepto que carezca de la fuerza coactiva de la autoridad, aunque se halle en armonía con el bien común, será un consejo de laudable cumplimiento, pero no una ley.

Para que pueda ser debidamente dictada, el órgano legislativo, en consecuencia, debe estar formado por tres elementos distintos: el que sea fuente del principio racional, el que aporte la materia del bien común y el que selle con la fuerza de la soberanía. Y con la espontaneidad de todo lo natural, se dibujan ya en estas palabras las tres instituciones que en sus esferas propias cooperan a la formación de la ley en un Estado organizado con arreglo a Derecho: el Rey, sus Consejos y las Cortes. Y se pone, además, de manifiesto que la ley no es un mero acto de voluntad. Ni de la voluntad de un hombre (el Príncipe en los regímenes despóticos), ni de la voluntad de una Asamblea (el Parlamento del régimen liberal), ni de la voluntad de la multitud (el pueblo en el absolutismo plebiscitario). El mero acto de voluntad puede ser irracional e injusto, y la ley, como ordenación de la razón, es imposible que lo sea. Por eso, en el orden de la justicia no se diferencian una disposición emanada de la voluntad de un déspota, de la mayoría de una Asamblea o del azar de un plebis-

cito. Las tres carecen de la esencial condición de ser ordenaciones de la razón; las tres son obra de la arbitrariedad unipersonal o colectiva.

No es tan claro el concepto del *bien común.* Es evidente, después de lo dicho acerca del interés nacional, que no lo constituye la suma de los bienes particulares de las personas asociadas o clases sociales de una nación (1). Tampoco, como en términos vagos insinúa Rousseau—o de intento para permitir equívocos, o por falta de claridad en la concepción—, puede recibir aquella denominación el bien específico de los asociados o parte del mismo que el padre de la Revolución supuso enajenada por los individuos en el pacto social (2). En ambos supuestos, la sociedad sería un artilugio innecesario, pues hallándose el bien específico del hombre, que es su último fin, fuera del alcance de la sociedad humana, mal podría ésta tenerlo como propio suyo. Para determinarlo hay que traer al recuerdo lo sentado acerca del fin temporal humano y de la naturaleza de la sociedad. Si ésta se caracteriza por la conspiración de voluntades hacia un fin extraterreno, y si el temporal humano consiste en mantenerse en la tendencia por aquél impuesta en cuanto afecta a la vida presente (3), el bien común—en el orden social—radicará en la posibilidad, primero, y en la armónica reali-

---

(1) Capítulo IV de la Tercera parte.

(2) JUAN JACOBO ROUSSEAU: *Contrato social.* Libro I, Capítulo IV.

(3) Capítulo I de la Primera Parte y I de la Segunda.

zación, después, del hecho de la conspiración espiritual, y, como consecuencia de esfuerzos en que las voluntades se traducen dentro del orden vital.

Y como los poderes con que los hombres dan cumplimiento a los deberes que imprimen necesidad moral a sus actos—y, por lo tanto, a los de conspiración—son sus derechos, y la realización de la última exige regulación de la variada cooperación que a la misma es aportada, *el bien común*, requisito esencial de la ley humana, consistirá en la consagración de los derechos reclamados por las necesidades sociales y en el ordenamiento de las actividades elementales en razón de la que, como producto de la conspiración, se califica de social. Aquella consagración y este ordenamiento traen aparejado, para los pueblos en que arraigaron, lo que es consecuencia de la posesión de todo bien: la felicidad temporal.

Si el Estado Nuevo pretende ser un Estado organizado con arreglo a Derecho, no habrá de carecer de ninguno de los elementos orgánicos requeridos por la elaboración de la ley. No deberán faltar en él ni el Rey, ni los Consejos reales, ni las Cortes. De unos y de otras podrá decirse que son colegisladores con el Rey; en modo alguno, sin embargo, que sean cosoberanos suyos. Fué una de las más burdas pretensiones de la Revolución hacer a los Parlamentos partícipes de la soberanía primeramente, para desahuciar de ella a continuación al Rey por imposibilidad de ser compartida. Pero el Rey, los Consejos y las Cortes del Estado

Nuevo no habrán de serlo de nombre o por meras apariencias. Rey que no sea soberano no podrá dotar a la ley de fuerza de obligar; ni Consejos incompetentes, sin sentido jurídico, con particulares intereses y faltos de independencia, introducir en ella el elemento de razón; ni Cortes que no representen al país, sentir sus necesidades, la opresión en que por acaso se encuentre el Derecho, y los choques de unos elementos sociales con los demás por ausencia de armonía en la mutua cooperación. Y con sólo enunciarlo, se expulsa del Estado Nuevo la Monarquía sujeta a refrendo; los Consejos desempeñados por los partidos políticos; y las Cortes cuyo fundamento representativo no se encuentre en las raíces mismas de la Nación, por no estar compuestas de representantes legítimos suyos.

Y el mecanismo de la elaboración de la ley en el Estado Nuevo se percibe con toda claridad. Cualquiera que fuese la iniciativa, la ley, después de autorizada por el Rey su presentación a las Cortes, será objeto de la deliberación de éstas en la forma que se expondrá; y votada, pasará al Consejo, que dictaminará sobre ella, no desde el punto de vista de la necesidad y conveniencia—extremos que son de la competencia de las Cortes—, sino desde el jurídico y constitucional. El Rey la aprobará o no, pudiendo en este último caso ser reproducida en Cortes nuevas, y en el primero, objeto del recurso de inconstitucionalidad (1). Con lo que el

(1) Capítulo IV de la Tercera parte.

Estado será verdadero órgano del Derecho, ya que la razón, y no la voluntad, es la fuente de la ley; regulador jurídico de la cooperación social, al ordenar la de los individuos en las clases y la de las clases en la sociedad; promotor de la satisfacción reclamada por las necesidades sociales, que vendrán auténticamente expresadas; y, como consecuencia, integrador de los diversos intereses sociales en el interés general. Y todo ello, sin que el Estado sustituya, absorba o suplante a los varios elementos de la sociedad.

CAPITULO VII

LAS CORTES

El régimen parlamentario—es decir, aquel que constituye el órgano legislativo con la representación más o menos impura de los partidos políticos, designada por el sufragio universal inorgánico—está hoy en culpable bancarrota. El estudio que en capítulos anteriores se ha hecho del principio de representación, del sufragio universal, de los partidos políticos y de la ley, prejuzgaba la conclusión que los hechos históricos, con cruel rigor, han ido imponiendo en las diversas naciones del mundo.

Idear, para legislar, un órgano que por su propia naturaleza, por su íntima contextura, de manera fatal e irremediable, había de incorporar a la ley, no el bien común, sino el interés de partido, es, no ya desentenderse de la imperfección de que adolece lo humano, sino amontonar desde el primer instante todas las imaginables contradicciones con el fin que debía ser alcanzado. Proponer para la designación de los legisladores un procedimiento que elimina en sus electores los elementos indispensa-

bles para que el acto de la elección sea racional, y que consiente, en cambio, el juego de las más bajas pasiones, el impulso del interés personal, en pugna manifiesta con el público, el predominio de la concupiscencia, las explosiones de la codicia, es, no ya no reprimir, contener o contrariar los movimientos de la parte animal del hombre, sino favorecerlos, estimularlos y hasta justificarlos. Por eso, la aplicación del sistema no podía dar más que perniciosos resultados. Por eso, nadie lo defiende ya. Y no es de hoy el reconocimiento de los defectos constitucionales del régimen parlamentario.

Así, el Conde de Romanones lo juzga del siguiente modo: "La experiencia dolorosamente enseña que tales falseamientos, degeneraciones y abusos no son cosa anormal y remediable, sino que constituyen *la esencia del régimen parlamentario*, con el cual el parlamentarismo constituye un todo, por ser el resultado necesario, fatal y lógico de los principios fundamentales del sistema, los cuales, *dadas las condiciones de la humana naturaleza, no pueden llevarse a la práctica por los hombres sin degenerarse*... Ahora pregunto yo a los defensores del régimen parlamentario: ¿creéis que hay medios de evitar que así suceda? Yo sí conozco uno, e infalible, pero creo, sin que sea ofenderos, que no está a vuestro alcance, por más que el medio sea sencillo: consiste únicamente en *variar por completo la naturaleza del hombre creando una especie humana nueva;* en tanto que esto no suceda, vuelvo a repetir: estos defectos subsistirán, pues son

inherentes a la esencia misma del sistema" (1).

Por su parte, D. Santiago Alba escribió acerca de la materia estas jugosas líneas: "Los pensamientos y las voluntades unánimes se encaminan *como ideal perfecto* al de una representación compuesta, en armónica proporcionalidad con las fuerzas todas nacionales: y de ahí la creciente simpatía que, como *aspiración científica y como única posible e inmediata fórmula* para suprimir la inmoralidad actual, despierta aquí y allá *la representación por clases y gremios*, de que fuera en España panegirista tan entusiasta el señor Pérez Pujol... Puede asegurarse (por el contrario), sin incurrir en exageración alguna, que el número de representantes en Cortes (se refería al Parlamento español) interesados más o menos en el presupuesto asciende a 150 individuos. ¡En una Cámara en que es rarísimo que lleguen a 300 los diputados que tomen parte en una votación!... ¿Se explica ahora el *creciente descrédito del régimen parlamentario?* Más que todas las razones, inspiran los números. Legítimo es el éxito del sistema de observación. He ahí el alma de un régimen hecha cifra positiva; he ahí el secreto *de tanta infecundidad, arriba; de tantas inesperanzas, abajo*: ¡LA GRAN COALICIÓN DE LOS ESTÓMAGOS!" (2).

Cambó, a su vez, aporta al proceso este terrible diagnóstico: "La crisis de prestigio de los Parla-

---

(1) ÁLVARO DE FIGUEROA: *El régimen parlamentario*. Cap. III.
(2) SANTIAGO ALBA: *Problemas de España*.

mentos *es un fenómeno general* si exceptuamos Inglaterra y los países escandinavos. Y este desprestigio se había iniciado antes de la guerra; la guerra no hizo más que acentuarlo y ponerlo de relieve. Hay un hecho sobre el que llamo especialmente la atención de mis lectores; porque, a mi entender, proyecta una claridad definitiva sobre la crisis evidente del régimen parlamentario en la mayoría de los Estados de Europa... En el momento en que se convirtió en una realidad viviente el mito de la soberanía popular... es cuando en muchos países de Europa el Parlamento perdió toda eficacia y cayó en el máximo desprestigio. ¿Por qué? ¡Precisamente porque el mito se ha convertido en realidad!... ¿PUEDE PASARLE ALGO PEOR A UN SISTEMA POLÍTICO QUE NO PODER RESISTIR LA PRUEBA DE LA REALIDAD?" (1).

Y como conclusión de todos estos juicios parciales, puede estimarse la que Azcárate había anticipado: "Así resulta, en suma—dijo—, que al cabo de tantos esfuerzos encaminados a establecer el gobierno del país por el país y a *concluir con todo gobierno personal*, EL RÉGIMEN PARLAMENTARIO ES EN LA PRÁCTICA UNA NUEVA FORMA DE ÉSTE, en la que los jefes de los partidos son como *a modo de Césares y dictadores temporales* que se van sustituyendo en el mando. Quizá alguien diga que éste es un paso necesario en la transición del antiguo régimen al nuevo, exigido por la falta de educa-

---

(1) FRANCISCO DE A. CAMBÓ: *El fascismo italiano.*

ción política de que adolecen ciertos pueblos, a lo cual observaríamos dos cosas: la primera, que si así se cree, debe decirse en voz alta a la faz del país, el cual acaso repugne admitir la posibilidad de una *dictadura liberal* (subrayado en el original) ... y la segunda, que semejante modo de educar es, en verdad, muy extraño, y si hemos de juzgar por los frutos, además contraproducente, pues resulta el pupilo cada día más torpe para la vida de la libertad, y el tutor o pedagogo cada día más corrompido y más inspirado en su propio egoísmo al ejercer el elevado ministerio que se atribuye" (1).

La sentencia contra el régimen parlamentario y las instituciones legislativas que monstruosamente engendró, dictada en momentos de sincero espanto por sus propios gerifaltes, es inapelable. Volvamos la atención a los fundamentos doctrinales que han ido sentándose a lo largo de este trabajo, para arrancarles el secreto de la constitución del órgano legislativo propio del Estado Nuevo.

Constituyen el *bien común*—quedó dicho—la consagración de los derechos reclamados por las necesidades sociales y el ordenamiento de las actividades parciales en razón de la que como producto de la conspiración humana se califica de social. Claramente se perciben en este enunciado del

(1) Gumersindo de Azcárate: *El régimen parlamentario en la práctica*. Cap. V.

bien común dos aspectos totalmente distintos. Tanto la consagración de un derecho—en lo mero del acto—como el ordenamiento de las actividades —en cuanto disposición adecuada de las mismas— son operaciones de la razón. No la hay, por lo tanto, para que no corresponda su determinación al elemento orgánico que tiene la misión de llevar a la ley el principio racional, aun cuando afecte a la materia misma del *bien común*. Pero los derechos, necesidades y actividades que deben ser consagrados, satisfechas y ordenadas, respectivamente, se refieren de modo exclusivo al hombre social; es decir, en cuanto forma los diversos componentes del organismo nacional, a través de los cuales padece por las opresiones en sus derechos causadas, siente las necesidades que han de ser satisfechas y sufre los choques producidos por desarmonía en la total cooperación. Cuanto en el *bien común* es base de las operaciones racionales que han de darle forma jurídica, requiere ya elemento orgánico de expresión propio, distinto del que proporciona a la ley su principio racional. Por eso, al que hace aquella aportación no puede concebírsele sino formado por las representaciones de los Cuerpos y Clases, que en el seno de la sociedad y como componentes suyos se descubrieron al estudiar la evolución social humana. Las Cortes—designación con que en España ha sido siempre conocido ese elemento orgánico del *bien común*—deberán, pues, constituirse con los representantes de los Cuerpos y Clases de la Nación.

Y una vez más, a estas alturas aparece de manifiesto que el individuo—con el significado que se ha dado al término—no es parte orgánica de la sociedad, sino material de las que la integran; y que siendo los derechos que ésta consagra con propias facultades, los basados en la ley humana positiva, la garantía de los *naturales*—es decir, los propios del hombre por razón de su naturaleza y regulados por la ley natural—le viene impuesta, como le viene impuesto el deber de respetar la ley natural al elaborar cualquiera de carácter positivo.

Estando, pues, constituídas las Cortes por las representaciones de los Cuerpos y Clases sociales, débese fijar la proporción que en el conjunto de ellas corresponde a cada uno de sus elementos. Una sencilla consideración permite determinarla. Para un Estado bien organizado, ningún interés social puede ser cuantitativamente más fuerte que otro. Existirá, seguramente, entre ellos, por diferencias cualitativas, jerarquía; superioridad de orden físico, no. Como el Estado necesita de todos los Cuerpos y de todas las clases que el análisis mostró indispensables para su economía, ha de impedir que alguno lleve sobre los demás materiales ventajas, o adolezca de inferioridad numérica, ya que, aparte de faltar todo motivo para justificar la desigualdad cuantitativa en la representación, una de las principales funciones que le competen es precisamente—según se vió—restablecer en su caso el equilibrio entre los diversos intereses. De

aquí que una justa composición de las Cortes no consienta en ninguno de los Cuerpos o Clases indispensables al Estado—en cuanto representen intereses sociales diferentes—mayor fuerza numérica que en los demás. O en otras palabras: las Cortes han de estar formadas por tantas Secciones de representantes cuantos sean los intereses representados, y en número de aquéllos exactamente igual, en cuanto a las agrupaciones que no tienen a la libertad individual o social como creadora.

Al llegar a este punto, la hipocresía revolucionaria opone de nuevo a la composición del órgano legislativo del *bien común*, con el mismo gesto de fingida repugnancia con que lo opuso a la de la sociedad, el supuesto del fomento de la lucha de clases. Quedó de manifiesto lo inane de la observación en el estudio que se hizo de la última, y no habría en este lugar más que reproducir los argumentos entonces aducidos. Pero cabe aún decir algo más. Si la lucha fuese ley de las clases sociales, existiría con organización política en las mismas basada o sin ella. No siendo las Cortes orgánicas su manantial, imprimiría su odioso sello igualmente en las propias del régimen parlamentario. La advertencia va todavía más lejos. Aun siendo falso, como es, el principio de la lucha de clases, se da el fenómeno extraordinario de que los Parlamentos van poco a poco organizándose en el mundo cual si fuera verdadero. ¿Acaso es ignorado por alguien que hay en ellos minorías—y aun mayorías—que se califican de *clase* en el sentido agre-

sivo de esta palabra? Y así, cuanto en su mano está, el régimen parlamentario ha agudizado en la realidad la eficacia del falso principio.

Y ese hecho nos sirve para mostrar con el dedo la raíz misma de la falacia. En el régimen parlamentario, los partidos de *clase* se inspiran en una doctrina cuyo fundamento es precisamente la imposibilidad de conciliación de los antagonismos sociales y económicos; en el representativo, no hay partidos, sino clases, que siendo elementos sociales, presuponen la armonía de todos en el fin social. La lucha es así llevada al seno de los Parlamentos liberales consciente y doctrinalmente; y, en cambio, consciente y doctrinalmente, a las Cortes orgánicas se incorpora el sentido de posible integración de los intereses parciales de clase en el interés nacional. Hay algo que agranda aún más el abismo que en aquéllos los separa irreductiblemente. Los partidos de clase no son profesionales, sino políticos. Pretextando que defienden un interés de clase, no es a promoverlo, sino a apoderarse del Poder público y a transformar el régimen social a lo que fundamentalmente tienden. El Manifiesto Comunista lo expresó con su cínica desenvoltura. "Toda lucha de clases—dijo—es una lucha política." Por eso, para Marx, "la organización del proletariado en clase" era equivalente a su organización "en partido político". Llegan, en consecuencia, los que rechazan la organización de las Cortes, según los principios sentados por el falso motivo del fomento de la lucha de clases, a

este refinamiento de doblez: a hacer de sus Parlamentos un campo de lucha en que el principio divisor aparece afectado de un exponente, y a imputar esa circunstancia por ellos querida, buscada y creada, a una institución que repudia, tanto en el orden doctrinal como en el de los hechos, cuanto suponga inarmonía irreductible.

Y es el momento de advertir—para esclarecimiento de los conceptos—que la negación de la lucha de clases no supone inexistencia de conflictos entre ellas. Lucha de clases, para Marx—y en este sentido se entiende la frase en el orden político y el social—, es, según la explicación que dió Engels, el hecho fatal de que "desde la disolución de la antigua propiedad común del suelo, la historia entera ha sido una historia de lucha de clases, de luchas entre las clases explotadas y explotadoras, dirigidas y directoras, cualquiera que fuese el grado de desarrollo a que unas y otras hubiesen llegado" (1). O en palabras más claras y más concisas: Lucha de clases, para Marx, es una ley social ineludible, por ser los antagonismos entre ellas *irreducibles, inarmonizables, irresolubles.*

Y la condición fundamental para que en el orden práctico tenga eficacia la conclusión doctrinal por nosotros opuesta a la socialista, y deducida de la naturaleza misma de las clases, o sea la natural armonía de sus intereses, y por lo tanto, la posi-

---

(1) F. ENGELS: *Prefacio a la edición alemana del Manifiesto Comunista de 1883.*

bilidad de concordar sus antagonismos, concurre en la constitución de las Cortes orgánicas. Porque esa condición no es otra sino la de que las clases mismas intervengan en la confección de las leyes que deben contener la fórmula conciliadora, y que para obtenerla deliberen, discutan y contrapongan entre sí, orgánicamente, los diversos puntos de vista. ¿Con qué autoridad pueden negar la eficacia del procedimiento quienes han elevado la deliberación de su condición de medio a fin? ¿Cómo podrán justificar la ausencia de sus Parlamentos de las clases que suponen en actitud de lucha, si buscan la paz entre ellas? ¿Cómo, por último, habrían de elaborar leyes que a sus intereses afectan—y puede decirse que en una u otra forma no hay ninguna que en ellos no tenga percusión—desconociéndolos totalmente? Afirmémoslo rotundamente. Las Cortes orgánicas son el único medio de concordar los intereses dispares—pero por naturaleza conciliables—que en el mundo se agitan; de aportar a la ley el elemento del bien común, enfrente del interés de partido que los Parlamentos revolucionarios acogen, y de evitar con competencia los conflictos que entre los primeros pudieran suscitarse. Pero, a mayor abundamiento, hase visto que esas Cortes tienen una coronación en la Realeza por su carácter de integratriz de los intereses sociales parciales, y árbitro que a ellos lleva la armonía (1). Y hecha la afirmación irrebatible, concrete-

(1) Capítulo IV de la Tercera parte.

mos su composición y actuación en el Estado Nuevo, que supondremos instaurado en nuestra Patria.

Las Cortes—se ha dicho—deben estar formadas por tantas Secciones de Cuerpos y Clases indispensables para la economía del Estado—compuestas todas del mismo número de representantes—cuantos sean los intereses representados. Han de ordenarse, por lo tanto, aquéllos bajo los signos de clasificación de los últimos. Y siendo claro por definición que las clases fomentan intereses diversos, y que—entre los Cuerpos—las Regiones representan una diferente a los propios de los demás, puede ya concluirse que las seis clases sociales y las Regiones deberán formar en las Cortes orgánicas sendas Secciones. Todos los demás Cuerpos del Estado (Clero, Aristocracia, Magistratura, Diplomacia y Ejército y Marina), más que promover intereses propios—aunque sociales—de sus miembros, defienden, amparan y promueven el interés público "directamente"; y este común denominador impone su agrupación en una sola Sección. Finalmente, los Cuerpos nacionales y Corporaciones, por no afectar ni a clase alguna en particular, ni exclusiva y directamente al Estado, deberán agruparse en la última Sección, en que el número de representantes variará, por depender Cuerpos nacionales y Corporaciones de la iniciativa individual o social. Serán, pues, nueve las Secciones en que los Representantes de Cuerpos, Clases y Corporaciones se agrupen en las Cortes orgánicas del Estado Nuevo español.

Fuera impropio de este lugar la justificación de la cifra adoptada para el número de aquéllos —idéntico, según se dijo, en las ocho primeras Secciones—al intentar el bosquejo de unas Cortes orgánicas españolas. Unicamente habrá de decirse que es el de cincuenta; que en su adopción no se han tenido en cuenta meramente consideraciones de población, aunque no hayan faltado en el cómputo; que el marco de elección para los representantes de las Clases no podía ser otro que la Región, ya que el hecho mismo de su existencia matiza todos los intereses públicos con sentido local; y que partiendo de *un sistema natural de representación*, cabe aplicar, y debe ser aplicado, el *sistema de elección* más equitativo, que es el de la representación proporcional, cuando la Región ha de elegir más de un representante de cada Clase o de la Región misma. Y con ello ya surge en esbozo la estructura de las Cortes orgánicas españolas del Estado Nuevo. Las formarían 400 Diputados, repartidos en ocho Secciones de a 50, que se denominarán: Agricultura, Comercio, Industria, Propiedad, Trabajo manual, Trabajo profesional, Regiones y Cuerpos del Estado. Y como los componentes de la última son de diversa naturaleza, la equidad reclama la distribución del número de Diputados a ella asignado entre los diversos Cuerpos de la misma. Así, los 50 Diputados de la Sección se repartirían entre los cinco Cuerpos que la forman, en razón de diez por cada uno. Completará la estructura de las Cortes la novena

Sección de Cuerpos nacionales y Corporaciones, en que estarán representadas las entidades de carácter público con fines de orden moral, intelectual o económico debidamente agrupadas, ya existentes o que vayan surgiendo merced a la iniciativa particular o social y consagración pública del Estado, hasta alcanzar la cifra de Diputados fijada para las demás Secciones.

Las características que Cortes así formadas ofrecen, tienen relieve tan marcado, y, sobre todo las diferencian tanto de las propias del régimen parlamentario, que no exigen excesivos comentarios o ampliaciones para que se aprecie la trascendencia de su obra legislativa. Pero se ha de llamar la atención siquiera sobre una de las consecuencias que traería aparejada la sustitución de los Parlamentos liberales por las Cortes orgánicas. Y es la de que éstas, por su propia composición, estarían dotadas de verdadera eficacia y no serían ni consumidoras estériles de energías, ni paralizadoras de actividades. Porque es evidente que si las Secciones representan intereses sociales diferentes, impónese que deliberen separadamente hasta la fijación por cada una de ellas de su criterio colectivo acerca de cada punto sometido a las Cortes. Lo que en los Parlamentos liberales era un nombre—la Sección—por falta de contenido, en las Cortes orgánicas será una realidad que traducirá al presente estado social los "brazos" de las Cortes tradicionales. Habría, pues, en vez de una sola deliberación por más de 400 Di-

putados—con las confusiones, sorpresas, incongruencias e imposiciones de la elocuencia vacía sobre la reflexión más tarda—, tantas simultáneas por grupos de Diputados que no excedan de 50, como Secciones componen las Cortes. Y no se rompe con ello la unidad del problema puesto a debate, porque cada Sección ha de examinarlo desde un punto de vista distinto, en armonía con el interés social por ella representado. Lo que conduce a otra trascendentalísima consecuencia; y es, que buscándose en las Cortes orgánicas criterios también orgánicos, y no individuales, los resultados de las parciales deliberaciones—en que se habrán evitado los gravísimos inconvenientes de una general, desde el primer instante empeñada—vendrán a establecer los de las Secciones, para cuya integración no hará falta sino que deleguen, por regla general, la exposición y defensa del adoptado en uno de sus miembros. Así, en las Asambleas plenarias, un máximo de nueve discursos, con sus contestaciones por el Gobierno o sus delegados y consiguientes rectificaciones, sería normalmente el término requerido por la votación de una ley. Con fijar, por último, un plazo—dos, tres o cuatro meses—para que cada Sección emitiese su dictamen, dándola por conforme, de lo contrario, con el proyecto de ley (lo cual no puede ser más razonable), se acabarían las obstrucciones vergonzosas, las dilaciones reprobables y las tardanzas en proveer de remedio a situaciones delicadas de la economía nacional.

Las Secciones, en este tipo de Cortes, serán, por su composición, verdaderos laboratorios, y las Asambleas—que descargarán en ellas todo lo menudo—recobrarán su esplendor antiguo. Preguntas, interpelaciones dentro de la materia que a las Cortes afecte, proposiciones incidentales, etc., etc., deberán ventilarse en las primeras, sin que, a no ser por su acuerdo, pasen a conocimiento de las últimas. También aquél será necesario para que los Ministros acudan a los llamamientos de algún Diputado.

Pero no sólo por su composición las Cortes orgánicas ofrecen esas ventajas. También por ella realizan en la práctica la separación entre las funciones legislativa y ejecutiva. Ni el Gobierno, en efecto, interviene en su nacimiento, pues ni uno ni otras tienen color político, ni por ellas vive. Ni las Cortes, por su parte, se entrometen en la acción de gobierno, ya que por definición se limitan a aportar a la ley el elemento de bien común. Ni, por último, hay preeminencia del Gobierno sobre las Cortes, ni de las Cortes sobre el Gobierno, porque se mueven en planos totalmente distintos. Extirpada la necesidad de una mayoría en las Cortes, desapareció la doble consecuencia de que el Gobierno la forje o de que por ella sea forjado; disyuntiva que, en cualquiera de sus miembros, conduce a la confusión de las funciones propias de los órganos respectivos. La solución, obvia en nuestra tesis, era imposible en la revolucionaria.

Las Cortes orgánicas—tal como han sido traza-

das—están inspiradas en principios ciertos e incontrovertibles Pero afirmándolo, no se promete a los pueblos con su instauración el paraíso terrenal. Ni puede ni debe seguirse en promesas, las huellas de la Revolución. La verdad no teme, sino que busca la claridad. No cabe que ningún régimen social o político sea perfecto y esté exento de lacras. Y ello porque, según se vió (1), el hombre lleva en sí la tendencia al mal y la comunica a todo lo que se relaciona con su naturaleza Por eso, el fin de las instituciones sociales y políticas, que no borrarán jamás los efectos de la caída del hombre, es el de "contrariarlos y reducirlos".

Y las Cortes orgánicas los reducen y no los favorecen; en tanto que los Parlamentos revolucionarios los agravan fomentándolos.

---

(1) Capítulo II de la Primera parte.

CAPITULO VIII

EL GOBIERNO

Suscita Azcárate una dificultad acerca de la jurisdicción propia de lo que él llama "poder ejecutivo", y en este trabajo se denomina "órgano de la función ejecutiva". "Parece a primera vista —dice— que toda ley, después de hecha por el Poder legislativo, necesita, para vivir, del auxilio del ejecutivo; por lo cual, sin duda, se considera la facultad de dictar reglamentos, como una de las más características e importantes de éste. Y, sin embargo, lejos de ser exacto semejante supuesto, las más de las leyes, comenzando por los Códigos casi en su totalidad, rigen y se desenvuelven sin intervención alguna del Poder ejecutivo. Lo que sucede es que éste, al lado de la función implicada en los términos de su denominación, desempeña otras dos más trascendentales, y a las cuales debe su importancia y su predominio; es, a saber: la *administrativa* y la *gubernativa*. Para apreciar el carácter y extensión de la primera, basta atender al contenido del llamado *derecho administrativo*, de esta "congestión del Estado moderno"... Y para

estimar en su justo valor la función *gubernativa*, basta atender a que ese llamado modestamente *Poder ejecutivo* tiene la iniciativa para proponer leyes al legislativo y es inspirador y director de la política general que impera en el país bajo la acción del partido a cuya cabeza se halla. Ahora bien: de aquí resulta que, dada la índole de cada una de estas funciones, la *ejecutiva* es la que menos importa, y la *gubernativa* y la *administrativa* son las más interesantes; como que a ellas es debida la *omnipotencia* ministerial" (1).

Asistiría la razón a Azcárate, si la función ejecutiva del Estado se limitase a la publicación de reglamentos y si el concepto de ley se restringiese a la letra de las disposiciones así denominadas. Pero ni uno ni otro supuesto son exactos. La ejecución de una ley no se lleva siempre a efecto mediante disposiciones de carácter reglamentario, ni la ley misma se limita a la mera expresión de su letra. Cualquiera condición externa, sin la cual fuera imposible darla cumplimiento, al ser prestada por el órgano ejecutivo del Estado, tiende a que la ley se ejecute, y, por lo tanto, se ordene dentro de la función ejecutiva; y una regulación de la actividad social o individual no prevista explícitamente en la ley, hasta de carácter discrecional no pocas veces, pero armónica con ella y requerida por los hechos, no es, en definitiva, más que un

---

(1) GUMERSINDO DE AZCÁRATE: *El régimen parlamentario en la práctica*. Cap. VI.

acto de ejecución de la ley. En resolución, pues, la función ejecutiva tal como anteriormente fué definida (1) no es diferente a las que Azcárate denomina administrativa y gubernativa, sino que las comprende con la facultad reglamentaria.

Lo cual no se opone a la verdad de *parte* de la conclusión por aquel político enunciada: la existencia en *ciertos casos* de la *omnipotencia ministerial*. Pero se equivoca de nuevo al señalar su origen. No está ni en las facultades administrativas ni en las gubernativas contenidas dentro de la función ejecutiva, sino en la naturaleza misma del régimen parlamentario. Una palabra escapada espontáneamente de su pluma nos da la explicación y clave de todo ello. Azcárate había visto lo que él denominó "Poder ejecutivo", en un órgano que era el "director de la política general imperante en el país, bajo la acción de un partido a cuya cabeza se halla". Y es claro que si se empieza por incluir en la función ejecutiva la dirección de la política nacional, y, a mayor abundamiento, ésta es impulsada por la acción de un partido colocado a la cabeza del Estado, se hace primeramente omnipotente a aquél y después al Gobierno por él mismo constituído. Pero nótese que el partido es elemento de un régimen—el parlamentario—, y se comprenderá con ello perfectamente que al hablar Azcárate de *omnipotencia ministerial* daba carácter de generalidad a un fenómeno que sólo

(1) Capítulo II de la Tercera parte.

encontraba condiciones para producirse en el expresado régimen político. Quitada al órgano ejecutivo la dirección de la política general del país y reducido a su condición de uno de los del Estado, con ejercicio de una función determinada, pasa, de *omnipotente*, a ser mero cooperador de la actuación del Estado.

Pero si Azcárate se excedió al elevar a hecho general un caso que tan sólo podía darse en el régimen parlamentario, excedióse también al vincularlo a éste bajo una sola forma. No pocas veces la *omnipotencia* no se halla en el órgano de ejecución, sino en los Parlamentos. Y la razón de esta subversión fué dada al estudiar las Funciones de la Soberanía (1). Hay que recoger de todos modos como útil la conclusión del político republicano, ya que pone de manifiesto que el imaginado equilibrio de *poderes*, fundamento del régimen parlamentario, no existe sino sobre el papel. En la realidad, la *omnipotencia* de uno de ellos (es decir, el absolutismo) es el inmediato resultado del sistema.

El hecho nos conduce como de la mano a sentar la necesidad en que el mundo se encuentra de cambiar radicalmente de concepto acerca del órgano ejecutivo del Estado.

Desde el momento en que un régimen hace de los partidos instrumento de gobierno, la pugna entre la nación y su órgano ejecutivo es inevita-

---

(1) Capítulo II de la Tercera parte.

ble. La Nación exige que el Gobierno ejecute y que, por tanto, la ejecución sea su función característica. El partido político, por su parte, pretende que el Gobierno opine de acuerdo con él, y que la ejecución se subordine al juicio que de la función haya formado. Lo cual, además, fija el grado de exclusión de los partidos en la vida política. No se dice con todo ello que para el bien de la nación es indispensable su desaparición *total*. Partidos ha habido y los habrá siempre. Lo que se dice es que no pueden actuar como *instrumentos de gobierno*, como ya antes se dijo que no podían ser elementos de representación nacional. Su existencia, en todo caso—la de los dignos, por supuesto—, habría de emparejarse a la de las escuelas filosóficas, y su influencia, a la social de éstas. Así hasta les cabría ejercerla en el Gobierno de la Nación: no gobernarla.

Y no se diga que, siendo humana la obra de gobierno, gobernar contra propias convicciones doctrinales sería indigno de un gobernante. Porque, aparte de que eso mismo podrían decir, aplicándolo al orden de la justicia, quienes formasen el órgano judicial, y de que al ciudadano le han sido impuestas leyes infames por la Revolución—que jamás experimentó escrúpulo alguno por las opresiones de conciencia causadas—, no se trata de nada parecido a eso ni de cerca ni de lejos. El órgano de ejecución de un Estado, que como tal debe carecer de opinión acerca de la función que desempeña, limitándose a ejecutarla, no absorbe

como a un forzado al gobernante. Quien no esté conforme con su actuación orgánica, puede, en la mayor parte de los casos, salvar su propio juicio; y aun si éste afectase al orden de la conciencia, dejar de ser elemento del órgano.

Sólo, pues, arrancando el Gobierno a los partidos políticos podrán corregirse los vicios que en él ha inoculado el parlamentarismo. La abreviada síntesis que de ellos hace Azcárate, lo demuestra. "En primer lugar, resulta de aquéllos (los vicios) —concluye— *una administración de partido*, la cual, como dice Mingheti, es "la negación de la esencia y del fin del Estado"... Luego, como son tantos los servicios que corren a cargo del Estado, el desorden administrativo trasciende a todas las esferas de la vida, resultando así que aquél, en vez de dirigir, proteger e ilustrar la actividad individual y social, la extravía y la corrompe. Y como todo esto se hace para satisfacer el egoísmo individual *o el interés de una comunión política...*, sucede que muchos, al parecer partidarios de la libertad, son, según decía Tocqueville, servidores ocultos de la tiranía" (1).

Consignémoslo como verdad incontestable: los partidos políticos no pueden ser instrumentos de gobierno en el Estado Nuevo. Tampoco habrían éstos de ser creados por las Cortes. Al estudiar las funciones de la soberanía (2), se puso de mani-

---

(1) GUMERSINDO DE AZCÁRATE: *El régimen parlamentario en la práctica*. Cap. VI.

(2) Capítulo II de la Tercera parte.

fiesto que, por naturaleza, eran independientes entre sí; lo que exige necesariamente la inexistencia de relaciones de dependencia en la formación de sus órganos respectivos. Y es claro que si, a pesar de ser función del ejecutivo, la ejecución de la ley, no cabe en buena doctrina su constitución por el órgano legislativo, llégase por exclusión a que debe ser designado directamente por el de la soberanía, ya que, por las mismas razones expuestas al tratar de localizarla, la Nación es incapaz de ejercitar acto alguno operativo.

Y así se salva en la doctrina tradicional de la representación el absurdo inherente a la revolucionaria. Representados, según aquélla, la soberanía de la Nación en el Rey y su organismo en las Cortes, no hay el menor reparo que oponer a que la representación—absolutamente necesaria en todo órgano del Estado, so pena de que los actos que realice carezcan de carácter nacional—se derive a los demás con que la soberanía ejerce sus funciones, del propio órgano de soberanía. Y un Gobierno designado por el Rey, cuando se admite que en éste se halla localizada, no puede menos de representar en la esfera propia de su función a la Nación misma.

Lo que en la doctrina tradicional aparece notorio, se presenta envuelto en densas nieblas y aun apunta al desgarrarlas su ser contradictorio, en la quimera democrática. Fuera de excepciones muy contadas en las que el maleficio del sistema se ha ostentado sin la menor atenuación, los miembros

de los gobiernos liberales—con mayor o menor amplitud, con mayores o menores restricciones—son designados por el Jefe del Estado, hállese éste constituído en Monarquía o en República. Y una de dos: o la soberanía reside en aquél, con lo cual se niega la nacional como repartida en los ciudadanos, o depositada en los Parlamentos; o sigue residiendo en la Nación; o ha sido delegada a los legisladores; y en tales supuestos los Gobiernos carecen de representación nacional. Los dos términos de la disyuntiva socavan por igual la democracia. Si el Jefe del Estado es soberano en ella, la ley no es la "expresión de la voluntad general"; porque la ley debe ser dictada por el soberano, y la voluntad general—fuera de los cortos períodos electorales—no sería soberana. Y si la soberanía permanece intransferida en el pueblo, o todo lo más es delegada a los Parlamentos, la autoridad de los Gobiernos carece de comunicación con la fuente de todo poder y habría de ser diputada por ilegítima. Verdad es que la Revolución, siendo ella misma contradicción, no había de poder evitar las contradicciones al aplicar sus falacias al gobierno de los pueblos.

Fuera impropio de este trabajo fijar menudamente el contenido de estas palabras en cuanto se contraen a la función ejecutiva de la soberanía. Por otra parte, las de Azcárate anteriormente transcritas revelan que sería perderse en disputas intentar el examen de lo que él llama "congestión del Estado moderno", para apartar lo que en ella

ha de permanecer de lo que ha de ser extirpado. Pero cuanto es difícil precisar los detalles—en obras que no sean monografías—, es fácil determinar la *órbita* dentro de la cual ha de actuar el órgano ejecutivo del Estado. No están lejos de acotar su campo propio tres textos sobradamente conocidos y de muy diferentes orígenes. Por lo menos, constituyen mojones que no sufren alteración.

Campanella dijo: "Son instrumentos del Imperio: 1.°, la lengua; 2.°, la espada; 3.°, el tesoro." Maurras escribió: "Cualquiera que sea la nación a que pertenezca, el hombre pide al gobernante que garantice la integridad del territorio sobre el cual nació, construyó su casa, formó su familia, envejece y muere; después de esta seguridad, puede desear la multiplicación normal de los miembros de su comunidad, el progreso de los bienes materiales que aseguren o faciliten su subsistencia y, en fin, el respeto de las condiciones superiores de una vida común próspera, las que afectan a la costumbre y aun las del orden de la conciencia, la preferencia dada al bien sobre el mal y a la virtud sobre el vicio, la imparcialidad de la justicia y de la ley, la dignidad de esta ley, el honor del país y de la nación" (1). León XIII, en sus Encíclicas *Diuturnum illud* e *Immortale Dei*, enseñó: "La fuerza misma de la necesidad quiere que algunos tengan el mando en toda asociación y co-

---

(1) CHARLES MAURRAS: *Enquête sur la Monarchie*, pág. 8.

munidad de hombres, *a fin de que la sociedad no se disuelva*... Cada individuo... sabe que tiene a mano jefes y guías seguros... *que le procuren o conserven su seguridad, su hacienda y los demás provechos de la vida social.*"

La conservación social, la seguridad proporcionada a los asociados en su persona y en sus bienes, son elementales objetivos de que no puede prescindir la acción ejecutiva del Poder. Y eso requiere el uso de la espada y el tesoro, según la gráfica expresión de Campanella. De ambos, en cuanto con la misma estén relacionados, vamos a ocuparnos sucintamente, después de advertir que, siendo de orden público las funciones ejecutivas, públicas han de ser también las instituciones que a la espada y al tesoro representen; y que no teniendo el Estado origen de actividad distinto ni otros medios que los de los particulares, sobre la de éstos habrá de organizarse la primera, y de los bienes privados deberá nutrirse el segundo. Ejército y Hacienda pública se denominan en el léxico moderno una y otra institución, respectivamente.

Pocas instituciones superan en importancia, dentro de la sociedad civil, al Ejército; brazo del Derecho, escudo de su vida, defensa del territorio, amparo del ciudadano, garantía de la independencia nacional. Haber echado en olvido estas características de los institutos armados, no es sino una razón más para restaurar el orden doctrinal en la materia. Y éste pregona—contra el error

revolucionario, según ha sido expuesto con el debido pormenor—que, siendo la desigualdad ley de la sociedad por su condición de organismo, habrá de serlo también del Ejército, de esa sociedad nacido. Y con sólo enunciarlo, se columbra la contradicción que por naturaleza existe entre Ejército y Democracia. Poco importa que la vida imponga aún en esta concepción política la ley de desigualdad para aquél; la idea fundamental, al sentirse burlada en los hechos, introducirá su morbo hasta donde se lo consientan las circunstancias.

Si el Ejército es institución política, debe ser nacional por definición; y ello se opone a que constituya una casta. También es claro que en caso de necesidad nadie puede dejar de aportar su esfuerzo militar, ya que deber de todo ser inteligente es el de la propia conservación. Pero ni lo uno ni lo otro suponen igualdad en las prestaciones sociales del individuo, ni, por lo tanto, obligación universal de la del servicio en armas. La Naturaleza, en efecto, nos dice que si la profesión militar no es coto cerrado, la vocación debe inspirar su ejercicio. Pero ni el Estado la crea, ni menos puede hacerla general. Como toda inclinación del espíritu, se halla en el individuo; como todas, afecta a un grupo social. El papel de un buen Estado no es otro, ante el fenómeno de su presentación, que estar atento a los hechos reveladores, para favorecerlo y utilizarlo. Sólo después de encauzadas las vocaciones que se presenten, podrá agrupar en su

derredor con eficacia los esfuerzos que en casos extraordinarios han de sumarse a los nacidos de aquéllas. No hay para el soldado, en este punto, razones distintas que para sus jefes. Al forjarlas la Democracia falazmente, preparó de modo solapado la destrucción del Ejército, dándole primero una base falsa, para atacarle después como institución opresora, sanguinaria, envilecedora y parasitaria.

Pero el Ejército profesional no lo es de mercenarios, porque entonces dejaría de ser nacional. Constituye la milicia una profesión; pero además de la vocación necesaria en todas, exige su debido ejercicio un amor hacia el objeto amparado y protegido superior al de la propia vida, ya que su tributo es prenda obligada de la defensa. Y sólo por excepción podría concurrir esta circunstancia en quienes no sean nacionales. El hecho postula dentro de la profesionalidad la nacionalidad, y es también el fundamento con que más arriba se ha justificado el servicio militar obligatorio en caso de necesidad.

Todo lo que acaba de exponerse puede ser encerrado en este apotegma: "servicio militar voluntario en tiempo de paz y educación militar obligatoria". Es decir, en esencia, la antítesis del sistema revolucionario, en que el servicio militar es obligatorio—ya se ha visto con qué linaje de últimas consecuencias—y la educación militar voluntaria. No podía ser otra cosa siendo los principios constitucionales de la sociedad política, en el últi-

mo, diametralmente contradictorios de los que regula la tradicional y cristiana. Lo cual no quiere decir que rígidamente, aun en tiempo de paz, el Ejército haya de nutrirse tan sólo de voluntarios, porque, o pueden faltar en número suficiente, o ser imposible al Estado sostener en su condición cuantos soldados necesitare, o incumplirse la ley de la obligada educación. Y los dos primeros casos entran en el de necesidad, y el último reclama que la educación militar no adquirida fuera del Ejército se adquiera dentro de él. O en otras palabras: los términos del lema han de ser estimados, no como inexorable realización, sino como norma que conduce al ideal.

Al apuntar una de las circunstancias que influyen en la extensión con que el principio de profesionalidad militar puede ser aplicado, se ha dado la debida importancia a otra materia propia de la función ejecutiva: el Tesoro. También ha quedado dicho que un Estado, por carecer de patrimonio propio, necesita ineludiblemente que le sean proporcionados por los ciudadanos los precisos recursos. Y esta necesidad lleva aparejadas las siguientes consecuencias: que el Estado invierta debidamente las exacciones que legalmente estuviese autorizado a imponer, y que dentro de su esfera de acción fomente la explotación de las riquezas naturales. La primera postula la implantación de una Contabilidad del Estado, y la segunda la de un régimen jurídico de protección.

La natural asimilación al hombre—fuera de to-

do organicismo ya repudiado—que impone a nuestra inteligencia el concepto de sociedad, sugiere el uso obligado por el Estado de dos clases de bienes para el sostenimiento de su vida económica. El ser humano, como en todos los demás órdenes, proyecta en el económico su personalidad sobre lo futuro. Los gastos que realiza se ajustan a dos tipos claramente diferenciados. Unos se traducen en bienes de perennidad relativa que rinden servicio por su uso, y otros proporcionan objetos que se consumen porque lo prestan con su sustancia misma. Nada más lógico, pues—partiendo de aquella asimilación—, que afirmar asimismo la existencia en la sociedad política de necesidades que reclamen para su satisfacción bienes de inmediato consumo y de otras que los requieran infungibles.

La propia naturaleza de las cosas dicta, en consecuencia, que la Hacienda pública ha de reflejarse en dos presupuestos diferentes—llamando *presupuesto*, según el término consagrado, la previsión de los gastos exigidos por la satisfacción de determinadas necesidades y de los recursos con que se cuenta para cubrirlos—: uno cualificado por medios que rindan servicios por su uso, conservándose en la sustancia prácticamente intactos, y el otro por rendirlos consumiéndose. Aunque los términos no son apropiados, llámase el primero *extraordinario* y el segundo *ordinario*. Y es claro que si el último afecta a las realizaciones diarias del Estado, ha de desarrollarse en períodos adecuados para su ordenación, que tengan como uni-

dad el año, y comprender gastos e ingresos que afecten a la vida del Estado durante el elegido para su desenvolvimiento. Esta consideración sugiere otra relacionada con el origen de los ingresos de uno y otro presupuesto. Los del ordinario, por consumirse durante su vigencia, deben tener como límite obligado la parte proporcional que de los rendimientos anuales de la riqueza pública pueda ser detraída; los del extraordinario, por constituir un *activo nacional,* el que consienta el ahorro de la Nación, que deberá ser equitativamente distribuído entre las legítimas atenciones del individuo, la sociedad y el Estado.

Tres reparos se han venido formulando contra el mantenimiento de presupuestos extraordinarios al lado de los ordinarios. Refiérense a la supuesta condición de su *unidad* y de la del Tesoro, a la facilidad de encubrir los déficits del ordinario, y al peligro de *inflación.* Pero el presupuesto del Estado, en su concepto de ordinario. no es su Contabilidad; es sólo una cuenta de ésta que mercantilmente se llama de *Gastos generales.* Y la Contabilidad la recoge con otras más, entre las cuales figura el Presupuesto extraordinario. La unidad de Contabilidad ni supone ni supuso nunca una sola cuenta. Y basta apuntar que, figurando la *Caja* entre las del activo de aquélla, existe unidad del Tesoro, cualquiera que sea la suerte que siga el Presupuesto. Como hay que decir pocas palabras sobre las facilidades que preste el Presupuesto extraordinario para encu-

brir los déficits del ordinario. La diversa naturaleza de uno y otro impide toda confusión en un régimen de gobierno debidamente regulado; y si no lo está, ningún sonrojo produce el acusar en el último los estragos de la mala gestión. Por último, la *inflación* no nace ni del presupuesto ordinario ni del extraordinario en sí mismos, sino de que se traspasen los límites que la naturaleza de las cosas asigna a los ingresos de cualquiera de los dos presupuestos en relación con los rendimientos anuales de la riqueza y del ahorro natural.

Si, como se ha dicho, la Hacienda pública se nutre de los bienes privados, el Estado, no ya sólo por razones de bien común, sino por su conservación, ha de interesarse en el fomento de la riqueza. El medio normal para conseguirlo es la protección arancelaria. Pero debiéndose, por definición, aplicarla única y exclusivamente a aquel fin, la protección ha de amparar tan sólo las producciones con base nacional; es decir, que movilicen, aprovechen y transformen riquezas naturales que de otro modo serían perdidas. Es este el único caso en que el tributo que a esa protección pagasen las producciones privilegiadas, y en general los demás elementos sociales, habrían de satisfacerlo también en parte, de no existir, a las análogas extranjeras, y en parte se compensaría con los indirectos beneficios que a las privilegiadas rinde, por la necesidad de brazos principalmente.

Pero además, el bien común—que en este particular es la nacionalización de las producciones protegidas—exige que el margen arancelario no tenga como finalidad—reflexivamente buscada o involuntariamente encontrada—la *inflación* de los capitales aplicados a la producción protegida, sino el robustecimiento de la misma, una vez alcanzado el legítimo beneficio de las inversiones realizadas, de modo que con el tiempo se mantenga en el país sin privilegio arancelario. Si la posibilidad de vigorización no es presumible—y la protección permanente es índice de ello—, la protección constituiría pura pérdida.

CAPITULO IX

LA JUSTICIA

Robespierre dijo en la Convención: "Pongamos al universo al corriente de nuestros secretos políticos. ¿Cuál es nuestro objeto? El reinado de la justicia eterna, cuyas leyes se han escrito, no en mármoles ni en piedras, sino en el corazón de todos los hombres, y hasta en el del esclavo que las olvida y en el del tirano que las niega. Queremos sustituir en Francia la moral al egoísmo, la probidad al honor, los deberes al bien parecer, la razón a las preocupaciones; es decir, todas las virtudes y maravillas de la República a todos los vicios y mentiras de la Monarquía. Sólo el Gobierno democrático y republicano puede realizar estos prodigios... No sólo es virtud el lema de la democracia, sino que no puede existir más que en esta clase de gobierno" (1). Como si fuera su codicilo, en su último discurso reprodujo su pensamiento cardinal bajo estas palabras: "Las revoluciones que hasta ahora transformaron la faz de los im-

---

(1) LAMARTINE: *Historia de los Girondinos*. Libro LIV-XX.

perios, sólo tuvieron por objeto un cambio de dinastía o la transmisión del poder de una a muchas manos. La Revolución francesa es la primera que se ha fundado en la teoría de los derechos de la humanidad y en los principios de la justicia" (1). Así vino la Revolución: blasonando de enarbolar, por vez primera en el mundo, la bandera de la Virtud y de la Justicia, y negando a los demás hasta la posibilidad de hacerla suya.

Poco duraron las ambiciosas ilusiones. La Revolución no sólo no trajo consigo la justicia, sino que, siendo con ella incompatible, desencadenó la arbitrariedad. De mil testimonios que lo acreditan—dejando a un lado los lamentos que a diario escuchamos—, aporto tres, por su origen nacional. Azcárate escribió acerca del particular lo que sigue: "Verdaderamente, forma singular contraste en ciertos países la *impotencia* del poder judicial con la *omnipotencia* del poder ejecutivo. Ahora bien, el modo de entender y practicar *el régimen parlamentario* (es decir, el nacido de la Revolución, según hemos visto) ha conducido a desnaturalizar la función judicial y a desconocer la índole y naturaleza del poder encargado de desempeñarla; porque... en la práctica resulta sometido a los otros poderes, en especial al ejecutivo... Viene luego el abuso a extremar sus inconvenientes y vienen ciertas extralimitaciones manifiestamente ilegales, por virtud de las que no parece sino que

(1) LAMARTINE: *Historia de los Girondinos*. Libro LX-VII.

el *tener razón es lo de menos para alcanzar justicia* de los Tribunales *y lo más el contar con la recomendación* del caciquillo para el juez de paz, del cacique para el de primera instancia, del diputado o senador para el magistrado de la Audiencia, o de un ex ministro de Justicia, que puede volver a serlo, para el magistrado del Tribunal Supremo" (1).

Del Conde de Romanones son estos durísimos conceptos: "... es más difícil encontrar juez justo que varón perfecto; y tan habituados estamos ya a esto, que lo consideramos como una enfermedad incurable... Porque el mal está tan hondo y, sobre todo, *es consecuencia tan necesaria de los Gobiernos parlamentarios,* que su remedio no puede buscarse en soluciones parciales... Esta intervención grande del poder ejecutivo sobre el judicial, y que siempre existirá en los Gobiernos de gabinete, responde *a la necesidad que tienen éstos... de obtener y sostener esas mayorías ficticias y facticias,* condición esencial de su existencia. Para obtener este resultado, para obtener partidarios y votos, dispone el Gabinete de dos únicos y poderosos recursos: *los favores de la Administración y los favores de la justicia;* hasta tal punto, que, como dice Guicciardini, EN LOS GOBIERNOS MODERNOS LA JUSTICIA TIENE DOS BALANZAS: UNA PARA LOS AMIGOS Y OTRA PARA LOS ENEMIGOS" (2). Y cerca de cuarenta

(1) GUMERSINDO DE AZCÁRATE: *El régimen parlamentario en la práctica.* Cap. VII.

(2) ALVARO DE FIGUEROA: *El régimen parlamentario.* Capítulo VII.

años después de escritas estas tremendas palabras, y abarcando casi medio siglo de la vida política española, decía: "Las circunstancias todas de nuestra vida política y social, *han hecho que este mal* (el ejercicio de la influencia gubernamental sobre la Magistratura en favor de los litigantes) *se mostrara en el período que examinamos* (1879-1923) *sumamente agravado*" (1).

En el solemne acto de apertura de los Tribunales correspondiente al año de 1922, el señor Ministro de Justicia, estudiando la situación del organismo judicial, dijo: "Hubo un tiempo en que, merced al amparo de poderosas influencias para ser nombrado, primero, y destinado, después, era frecuente que quienes con un litigio pendiente pretendían aquistarse la buena voluntad de los juzgadores, se desalasen preguntando: "¿De quién es Fulano?" El reconocimiento del mal no podía ser más explícito y doloroso. Quizás por ello el Ministro que pronunció esas palabras intentó enervarlas con reservas acerca del estado del espíritu público en el momento en que eran pronunciadas; pero aun aceptando que el estrago hubiese sufrido algunas atenuaciones—supuesto negado por el señor Conde de Romanones en su texto transcrito anteriormente—, siempre quedaría vivo el testimonio de que el régimen parlamentario había producido efectos tan desastrosos en la administración

---

(1) CONDE DE ROMANONES: *Las responsabilidades del antiguo régimen.*

de justicia, que los litigantes llegaron a esperarla, no de los Tribunales con arreglo a derecho estricto, sino a través del azar de que los juzgadores ocasionalmente coincidiesen con ella mediante el personaje político de quien dependieran.

Las promesas altisonantes, las jactanciosas ponderaciones, las condenaciones implacables de Robespierre, quedaron reducidas a la postre, ante la realidad insobornable, al hecho ridículamente malvado de que los litigantes, en "el reinado de la justicia eterna", hubieran de preguntarse al acudir a los pretorios: "¿De quién es Fulano?" Si la Revolución no suscitase nuestro aborrecimiento por sus crímenes, merecería una carcajada por su atrevida ignorancia. Miles de años antes de que manchase al mundo, habían resonado en él estas magnas palabras: "Oídlos y juzgad lo que es justo; ya sea él ciudadano, ya extranjero. Ninguna distinción habrá de personas; del mismo modo oiréis al pequeño que al grande; ni tendréis acepción alguna, porque el juicio es de Dios" (1). "Sin inclinarse a alguna de las partes. No serás aceptador de personas ni de dádivas; porque las dádivas ciegan los ojos de los sabios y trastornan las palabras de los justos" (2).

Y precisamente, la obra de exhumación del pasado acaba de devolvernos, frente a la vacuas declamaciones de la tribuna revolucionaria, las sere-

---

(1) *Deuteronomio.* Cap. I, vers. 16 y 17.
(2) *Idem.* Cap. XVI, vers. 19.

nas y densas actuaciones de la Monarquía en la materia. He aquí—entre otras muchas—cuatro admirables sentencias que ponen de resalto los sentimientos de justicia de los Reyes de Francia—el pueblo en que Robespierre tuvo la audacia de presentarse como primer justiciero—, marcando claramente su persistencia y continuidad en ellos. "Sé leal y recto con tus súbditos—dijo San Luis—, sin inclinarte ni a la derecha ni a la izquerda, y antes al contrario, sostén la querella del pobre hasta que la verdad resplandezca." "Los Reyes han sido establecidos—declaró Enrique IV—para hacer justicia y no para tomar parte en las pasiones de los particulares." "Habiéndome anunciado mi primo el Duque de Luxemburgo—aconsejó Luis XIII—que va a proseguir el proceso en que desea obtener sentencia de mi Parlamento de Provenza, he querido escribiros para rogaros que se tenga firmeza, a fin de que la justicia sea observada en esta ocasión tan exactamente como acostumbráis rendirla a todos los otros súbditos nuestros." "El favor —proclamaba Luis XIV—es directamente opuesto a la justicia, que es la principal virtud del príncipe." (1).

¿Y qué decir de la Monarquía española?... El mundo civilizado ha tenido que postrarse, de buen o mal grado, ante sus admirables principios de orden judicial. Por ella supo desde la Edad Media

---

(1) GABRIEL BOISSY: *El arte de gobernar según los Reyes de Francia.*

que "doncas faciendo derecho el rey, deve aver nomne de rey; et faciendo torto pierde nomne de rey" (1), magnífico enunciado de la resistencia a la opresión; que "otrosí dixeron los sabios que el emperador es vicario de Dios en el imperio para fazer justicia en lo temporal" (2); que "Vicarios de Dios son los Reyes cada uno en su reyno, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia y en verdad" (3); y que "maguer diga la Escriptura que el ome justo cae en yerro siete vezes en el día (lo que no tuvo en cuenta, para juzgar de las instituciones, la fatuidad revolucionaria) porque él non puede obrar todavía lo que deve por la flaqueza de la natura que es en él, con todo esso en la su voluntad siempre deve ser aparejado en fazer bien o en cumplir los mandamientos de la justicia" (4). ¡Cuán diferente es todo esto de la proclamación de la justicia "republicana" hecha solemnemente por la segunda República española!

¿Que esas máximas fueron más de una vez olvidadas? ¿Que aun los mismos Príncipes que magníficamente las formularon llegaron a quebrantarlas? Es posible. Pero su infracción no era *consecuencia necesaria del régimen político* que encarnaban, sino obra de la debilidad de la humana naturaleza. Y la Revolución presuntuosa, que no supo corregir, sino que agravó su tendencia al mal, aña-

(1) *Fuero Juzgo*, título I, ley 2.ª.
(2) Partida 2.ª, título I, ley 1.ª.
(3) Partida 2.ª, título I, ley 5.ª.
(4) Partida 3.ª, título I, ley 1.ª.

dió *la causa que fatalmente* había de expulsar a la justicia de su sede para entronizar en ella la iniquidad. Lo han reconocido explícitamente Azcárate y el Conde de Romanones. Y el texto de Guicciardini que el último transcribe—ese texto horrible de las dos balanzas de la Justicia en los regímenes revolucionarios—revela que el mal es universal; es decir, producto de un principio y no meramente de una circunstancia local o nacional. Para raerlo, ninguna solución parcial—como el Conde reconoce—sería suficiente. El Estado Nuevo, que no podría vivir sin justicia, tiene un motivo más para abominar de toda organización pareja—de cerca o de lejos—al régimen político, olvidado de que sin ella—según el *Libro Sagrado de los Proverbios*—"los pueblos son miserables".

La gravedad del mal ha suscitado—en la agitación del sobresalto producido—un falso remedio que lo haría todavía más agudo. Bajo el pretexto de velar por la independencia de la función judicial, se ha pretendido en definitiva sacarla del Estado, haciendo de su órgano un super-poder. Y si ya se probó que no hay más que un poder político—el nacional—, menos aún que aceptar el supuesto de uno judicial, cabría el asentimiento a un super-poder de ese orden. Insistamos en lo que se dijo en momento oportuno. Lo judicial es función nacional, autárquica; y la nota de soberanía que en el Estado le compete no puede recibirla sino del órgano en que la soberanía está localizada. La función judicial, en definitiva, es independiente

de la legislativa y de la ejecutiva; pero no lo es del Estado mismo. O en otras palabras: la independencia de la función judicial y de su órgano propio, es independencia *en su órbita,* en la trazada por la ley de acuerdo con la naturaleza de una y de otro.

Y con ello se ha limpiado el camino de los obstáculos que la Revolución en él había acumulado, haciendo imposible la continuación del proceso mental en esta materia. ¿Cómo ha de constituirse el órgano de la función judicial? Azcárate vió con claridad que "ni desaparecerá la idea de dependencia que naturalmente se despierta respecto de aquel de quien se recibe el nombramiento, ni es dado que la ley llegue a cerrar todas las puertas que el favor tratará siempre de tener abiertas"; y por ello, a su juicio, "el único remedio al mal consiste en conferir al Tribunal Supremo o a su Presidente todas las facultades que en esta materia competen al Ministerio de Justicia". Y condensa su pensamiento en esta frase: "Mientras no haya en el Parlamento, al lado del banco *azul,* un banco *rojo,* en que se siente el Presidente y el Fiscal del Tribunal Supremo, el poder judicial no será independiente" (1).

Si la enfermedad fué bien diagnosticada, el remedio es inoperante. ¿Quién conferirá al Tribunal Supremo o a su Presidente las facultades que en

(1) Gumersindo de Azcárate: *El régimen parlamentario en la práctica.* Cap. VII.

el orden judicial se atribuyen ordinariamente al Ministerio de Justicia? ¿El órgano ejecutivo? ¿Las Cortes? Pero para atribuir alguna cosa es preciso tener autoridad para ello, con lo que la superioridad de las funciones ejecutiva o legislativa quedaría consagrada; y, por lo tanto, la dependencia de la judicial—cuya desaparición se buscaba—a alguna de las otras dos. ¿Acaso se partiría del supuesto de que el órgano judicial se constituye por localización directa, mediante un hecho trascendental de las funciones judiciales, como ocurre con la soberanía? Pero, aun aceptándolo provisionalmente, faltaríale al órgano judicial, si no la función de este nombre, la nota de la soberanía, que tan sólo cabrá derivar de aquél en que se halla localizada. No hay otra solución que la ya apuntada al tratarse de la constitución del órgano ejecutivo. Ya entonces se dijo con carácter general, que, representada la soberanía de la Nación en el Rey, no había el menor reparo que oponer a que la representación, absolutamente necesaria en todo órgano del Estado, se derivase a aquellos con que la soberanía ejerce sus funciones—y, por lo tanto, al judicial—del propio órgano de la soberanía.

La vieja Filosofía política española había sorprendido con intuición maravillosa todos estos internos enlaces de los diversos órganos del Poder público. El Fuero Viejo de Castilla estimaba la Justicia como cosa natural al señorío del Rey "que no la deve dar a ningund omne ni la partir de sí,

ca pertenesce a él por razón del señorío natural" (1). Y no se quería decir con estas palabras que personalmente había de administrarla, sino que—como consta en el Ordenamiento de Alcalá— "el Rey ha por la mayoría e Sennorío Real, que es por comprir la justicia si los Sennores menores la menguasen" (2). Por ello, venía regulada la institución de los "juzgadores", que "los antiguos non tovieron por bien que fuessen puestos, quanto en lo temporal, por mano de otro, si non de aquellos que aquí diremos. Assí como Emperadores o Reyes que han poder de poner aquellos que son llamados ordinarios" (3). Y para que jamás esta designación supusiese "dependencia dentro de la órbita de la función", se proclamaba que "los pleytos que vinieren ante ellos (los jueces) que los libren bien e lealmente, lo mas ayna e mejor que supieren; *e por las leyes de este libro e non por otras*. E que por amor nin por desamor, nin por miedo nin por don, que les den nin les prometan dar, que non se desvíen de la verdad nin del Derecho" (4). Y, por último, para que nunca se entendiese que los nombramientos de los jueces habían de tener como fundamento el mero arbitrio de Rey, se condicionaban a que "ayan voluntad de quererla (la justicia) e de amarla de corazón parando mientes en los bienes e proes que en ella ya-

(1) *Fuero Viejo*, ley 1.ª, título I, libro I.
(2) *Fuero Viejo*, ley 2.ª, título XXVII.
(3) Partida 3.ª, título IV, ley 2.ª.
(4) Partida 3.ª, título IV, ley 6.ª.

zen; que la sepan fazer como conviene e los hechos la demandaren, los unos con piedad e los otros con reziedumbre; e que hagan esfuerzo e poder para cumplirla contra los que la quieran toller o embargar" (1).

El órgano judicial, en definitiva, deriva las notas de representación y de soberanía—como el ejecutivo—del que lo es de la última. Pero ha de reunir además de ellas otras específicas, sin las cuales la colación de las primeras sería totalmente ineficaz. Sus miembros han de conocer las leyes; luego han de acreditar la posesión de esa ciencia. Han de amar la justicia de corazón, "parando mientes en los bienes e proes que en ella yazen"; luego su espíritu debe educarse en el culto a la misma. Han de tener fortaleza para cumplirla; luego la institución debe prestársela para evitar que naufraguen en la debilidad. O en otras palabras: si los jueces derivan sus notas de representación y de soberanía del Rey—por lo que invocando su nombre han de dictar sus decisiones—, deben antes ser letrados honestos e independientes de toda sugestión que no sea la impersonalidad de la ley. Todo un mundo de *contenciones orgánicas* se vislumbra a través de esas palabras; pero ninguna de ellas rompe el enlace del órgano judicial con el de la soberanía, para que en todo momento sea aquél nacional, mediante una representación del mismo derivada. No siendo posible en este traba-

(1) Partida 3.ª, preámbulo.

jo sino ponerlo de manifiesto, cabe, no obstante, decir que cuantas den como resultado en los magistrados *ciencia* (oposiciones y experiencia debidamente combinadas), *dignidad* (Consejos judiciales, inspecciones y Tribunales de honor) e *independencia* (holgada posición económica, procediendo para los ascensos y traslados ajenos a todo personal albedrío), deben ser instituídas en el Estado nuevo, que encontrándose ya libre del mal invencible del parlamentarismo, reune las condiciones necesarias para plantearlas eficazmente. Como reune la que pudiera ser sustento de su existencia. Si la función judicial consiste en la emisión del juicio que merecen los actos humanos en relación con la ley, la dificultad de formarlo claro y exacto puede nacer de la ley misma. Se necesitan, pues, leyes claras. Y en general, en los Estados parlamentarios no lo son ni las substantivas ni las adjetivas. Y ello, por dos notorias razones. Nada sale perfecto de las manos del hombre, y su obra exige una continuada creación. Sólo la experiencia, al ponerse enfrente de la mala fe o del ingenio sutil, va señalando las reformas indispensables en lo legislado. Pero ello exige que el órgano legislativo legisle; y ya se vió que, en el régimen parlamentario, cosa tan natural es imposible.

En España—vaya de ejemplo—, por la última de las disposiciones adicionales del Código civil, está prevista su reforma en períodos de a diez años, y a pesar de haber corrido ya *cuatro decenios* desde su publicación, ni siquiera se ha regis-

trado un conato de dar cumplimiento a disposición legal de tan honda trascendencia. Y nada hay que decir de las leyes adjetivas, no sujetas imperativamente a periódica reforma, ni de la jurisprudencia, que debiendo ser, con leyes claras y cuerpos legales bien trazados, manantial de luz, con preceptos oscuros y deficientemente ordenados, contribuye a hacer mayor la confusión y más profunda la oscuridad.

Habiéndose dicho reiteradamente que la función de juzgar es el ejercicio de una facultad autárquica, no puede extrañar que en el Estado nuevo —rector de una nación orgánicamente constituída— haya jurisdicciones diversas en lo judicial según que la materia competa a la Nación o a los elementos nacionales. Ni que junto a ellas, pero aparte de ellas, existan las de otra sociedad: la Iglesia Católica. La llamada *unidad de fuero,* es en sí misma un absurdo, ya que no afecta a los miembros de una categoría social *substantiva,* sino a todos los ciudadanos por razón de su *igualdad específica.* Y tanto ha pesado la contradicción, que no hay más que hacer un leve esfuerzo de memoria para que la asalte el sinnúmero de jurisdicciones especiales creadas por la Revolución para amparar con privilegio, desde los Diputados a Cortes hasta los obreros. Porque ha pasado ya a condición de falso tópico la diferencia entre *privilegio* y *prerrogativa.* Si ésta afecta a la función y se otorga a la persona en consideración a la misma, el denominado privilegio (ley privada) no co-

noció otro origen. Aparte de que los obreros no ejercen—como tales—funciones públicas, y para ellos—en razón de las circunstancias concurrentes—se han creado peculiares jurisdicciones.

La Revolución, que en España introdujo la concepción exótica de la *unidad de fuero* por el artículo 248 de la Constitución de 1812, se contradijo —por lo menos, parcialmente—al llevarla a la práctica por su Decreto-ley de 6 de diciembre de 1868. Reconoció, en efecto, al dictarlo, que las *jurisdicciones eclesiástica y militar* tenían propios fundamentos para subsistir, cualesquiera que fuesen las órbitas que para una y otra luego fijase. De la primera dijo que "no podía ser menoscabada ni restringida", y que "la Iglesia, fiel depositaria de ella, continuará ejerciéndola tal y como la recibió de manos de su Fundador y la han regulado los cánones de su ejercicio"; y de la segunda, "que sólo será competente para conocer de los delitos meramente militares, y de los comunes y faltas que se expresan, cuando sean cometidos por individuos del Ejército y de la Marina que se hallen en activo servicio".

Por mucho que sea el esfuerzo con que se busca justificar la contradicción, su existencia es clara. Más o menos mutilados, los fueros especiales son reconocidos, por necesidad de la naturaleza misma. Y es que si existen derechos y deberes que afecten en general a todos los hombres, los hay que sólo en determinadas agrupaciones o categorías de ellos se advierten, y que aun los primeros—o sea, los

comunes—pueden mostrarse cualificados por circunstancias trascendentales que al presentarse reclamen, para su debida estimación, disposición adecuada en la institución judicial. El hecho de que la Revolución no haya podido sustraerse a esa verdad, al reconocer primero los fueros antes indicados, y al multiplicarlos más tarde prodigiosamente por imposiciones sucesivas del régimen electivo, hace innecesarios mayores esclarecimientos y justifica que se formule la conclusión acerca de la materia. La especialidad de los fueros judiciales tiene como fundamentos la naturaleza misma de la sociedad civil, circunstancias trascendentales bajo las cuales se presente el derecho común, o la existencia de una sociedad perfecta diferente de aquélla, formada por miembros de la misma. Los cuales, por otra parte, al autorizar su diversidad, la limitan jurídicamente, condenando cuantos en ellos no están asentados.

Y entre estos reprobables—pues fuero es en definitiva—se halla *el Jurado* en materia criminal. Aparte de que no hay razón alguna fundamental para que unos delitos sean encomendados al Jurado y otros a los Tribunales de Derecho, ya que los últimos, en su función normal, examinan también el hecho de aquéllos que les son atribuídos y no hay en los reos distinción personal ni sustancial en la materia delictiva, el Jurado no es, en su orden, más que una institución usurpadora, como se demostró que lo eran los Parlamentos liberales. Pártese para constituirlo de que la *multitud* se

identifica con la Nación y de que los designados por aquélla son legítimos representantes de ésta. La ficción monstruosa por la cual la docena de indoctos, no pocas veces venales, que componen el Jurado representa a la Nación, se halla en el fondo de las declamaciones revolucionarias en pro de sus actuaciones. Cuantas razones se adujeran para poner de manifiesto el fraude que se cometía al equiparar la multitud con el ser nacional, tienen aquí aplicación—mayor, si cabe—, pues los Jurados no son siquiera designados por elección. Y de rechazo, las anteriormente expuestas acerca del carácter representativo del Cuerpo Judicial, al derivar el propio del órgano de la soberanía, conducen a la conclusión de que solamente pueden decir lícitamente que juzgan a nombre de la Nación los Tribunales que invocan el del Rey.

Y así, a la Justicia de las dos balanzas, propia de la Revolución, el Estado nuevo opondrá la de la única, la "del peso justo que es su voluntad" (la del Señor) (1).

---

(1) *Proverbios*. Cap. XI, vers. 1.º

CAPITULO X

ENSEÑANZA

Traigamos de nuevo al recuerdo la frase de Campanella: "Son instrumentos del Imperio: 1.°, la lengua; 2.°, la espada; 3.°, el tesoro." Espada y tesoro han sido objeto de nuestra atención (1). Tócanos ahora hablar del medio de expresión del pensamiento, no en su técnica, sino en cuanto es vehículo de éste; o sea bajo el concepto de "enseñanza". Y la primera cuestión que al paso surge es la del órgano al que la función compete.

La Revolución, que proclamó principios tan contradictorios como los de igualdad y libertad, hubo de ensalzar desde los primeros momentos la primera sacrificando la última. Condorcet, al efecto, presentó al Comité de Instrucción pública de la Asamblea Legislativa un informe, con fecha 20 de abril de 1792, en el cual, si bien todavía no se niega la libertad de enseñanza, se sientan los principios que poco más adelante han de anularla totalmente.

Muy poco después surge, en Lepelletier de Saint Fargeau, el verdadero pensamiento revolucionario,

(1) Capítulo VIII de la Tercera parte.

sin escorias del pasado. Recogiólo Robespierre y lo aprobó la Convención, bajo la forma de un proyecto de organización de la instrucción pública. Su espíritu está contenido en los siguientes principios, que se desprenden de las palabras del tirano. Un Estado que mire por su autoridad, no puede abandonar ninguno de sus derechos. Como el Estado lo es todo, y el individuo y la familia nada, el niño pertenece al Estado antes que a sus padres. Las escuelas del plan de Condorcet tienen el defecto esencial de no apoderarse de los niños sino durante algunas horas, y de abandonarlos durante las demás. En la instrucción pública, al contrario, la totalidad de los niños pertenece al Estado. Todo lo que deba componer la República se adaptará en el molde republicano. Los niños y niñas serán educados en común, a costa de la República; los primeros, desde los cinco a los doce años; las últimas, desde los cinco a los once, sin que haya entre ellos distinción ni excepción alguna. Para una mayor igualdad, niños y niñas vestirán uniformes austeros y sencillos y a todos se servirá la misma comida, sin pan ni carne; todos serán sometidos a idénticas educación física y enseñanza rudimentaria. Igualmente, niños y niñas serán dedicados a los trabajos manuales; y las ocupaciones en los talleres servirán para engrosar, en favor de la República, la masa de los productos manufacturados (1).

---

(1) H. PARIGOT: *Revue des Deux Mondes*, 1.° de noviembre de 1932.

La República francesa ha seguido, paso a paso, estos principios de pedagogía establecidos por la Revolución. En este sentido, tiene importancia la frase de uno de los hombres representativos de la Tercera—León Bourgeois—, que dice así: "Una sociedad no puede vivir en seguridad y en paz si los hombres que la componen no están unidos y como voluntariamente impulsados por idéntica previsión de la vida, de su destino y de sus deberes. La educación nacional tiene por finalidad dar a la misma, unidad de espíritu y de conciencia." Toda la hipocresía revolucionaria se rezuma en esa frase viscosa. La unidad de una nación por el sentimiento religioso fué combatida con afectada indignación por los que preparaban su uniformidad artificial mediante el espíritu heterodoxo.

A pesar de todo ello, la Revolución no ha dudado, cuando así la convino, en adoptar en materia de enseñanza una forma totalmente contraria a aquella que como definitiva había proclamado al triunfar en el año 1789. No ha de extrañar esta aparente inconsecuencia si se recuerda su carácter proteico, determinado generalmente por su posición con respecto al Poder público. Cuando en España fué desventajosa, la Revolución nos dejó un testimonio irrecusable de esta interesada modificación de su pensamiento. "Desde que los excesos del moderno centralismo—ha escrito Giner de los Ríos, ocultando a sus pobres lectores que fué obra específicamente revolucionaria—, llegado al apogeo en el primer Imperio francés, provocaron por ley

natural una reacción en sentido contrario, principalmente iniciada en Alemania, ha venido entendiéndose la descentralización, en medio de otras acepciones que ahora no son del caso, en dos capitales sentidos: uno, según el cual "descentralizar" significa trasladar al Municipio y la Provincia funciones que antes desempeñaba el Estado (nacional); otro, que entiende bajo aquel nombre la emancipación de esas funciones y sus fines respectivos de la acción oficial, tanto de unas como de otras esferas, favoreciendo, por el contrario, su constitución como organismos sociales y libres de la vida... Estas dos concepciones de la descentralización... tienen su expresión en las doctrinas referentes a la organización de la enseñanza. La antigua idea de la descentralización auxiliada por el espíritu de simetría gubernamental y burocrática, ha hecho de la instrucción primaria instrucción municipal; ha llevado la secundaria a la provincia y reservado a la superior los esplendores del Estado, que, sin embargo, rige y gobierna a todas tres. La concepción, por el contrario, emancipadora, considerando que la educación y la enseñanza no son funciones del Estado central, ni del municipal, ni de la provincia, sino de la sociedad, aspira a restablecerlas con este carácter... Así, esta idea ha engendrado sucesivamente dos soluciones que corresponden a los dos momentos de su evolución: el individualista y el orgánico. En el primero de esos momentos, el problema de la libertad de la enseñanza se ha traducido por derecho del indivi-

duo para hacer sus estudios como o donde quiera, con tal que satisfaga en su día las condiciones que a la validez oficial de esos estudios imponga el Estado; derecho para fundar aisladamente, por sí, o aislado con otros, establecimientos de educación e instrucción de todas clases; derecho, por último —en otro sentido—, del profesor público en los centros oficiales para ejercer su ministerio con arreglo a su conciencia, en cuanto a la doctrina, a la forma, al método" (1).

Quede bien claro. Todo lo que en el juicio de Giner de los Ríos que acaba de transcribirse puede haber de ajustado a la verdad, ni es de Giner ni es de la Revolución. Y Giner lo sabía. La afectación misma con que habla del centralismo, poniendo su apogeo en el Imperio, como si su comienzo no se hallase en la Revolución, lo revela. Pero cuando Giner escribió la página transcrita, con apariencia de ecuanimidad y un fondo de doblez refinada, el arma que la Revolución se forjó para infiltrar la ponzoña de su doctrina—la enseñanza de Estado—estaba en manos no suficientemente enérgicas para alcanzar la eficacia que el espíritu revolucionario se propusiera. Y por eso reclamaba la libertad de instrucción, y, como si fuese legítima consecuencia de ella, "el derecho del profesor público en los centros oficiales para ejercer su ministerio con arreglo a su conciencia en cuanto

---

(1) FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS: *Educación y enseñanza*, página 195.

a la doctrina, a la forma y al método". ¡Una enseñanza de Estado, obligada para todos los ciudadanos, en la cual el único que disfrutase de libertad fuera el pagado por quienes careciesen de ella y se viesen forzados a recibirla!

La doctrina de Giner de los Ríos, en la cual se formó la generación que cooperó a la instauración en España de la segunda República, quebró—como no podía menos—en el punto y hora en que ésta fué instaurada. La libertad de enseñanza fué violentamente proscrita de la vida nacional. La República buscó inspiración en Robespierre y en los hombres de la Tercera francesa, y en su Constitución consignó, por su artículo 48, que "el servicio de la cultura es *atribución esencial* del Estado, y lo prestará mediante instituciones educativas enlazadas por el sistema de *escuela unificada*, siendo laica la enseñanza"; y por el 26, además de disolver las Ordenes religiosas cuyos estatutos impusieran sobre los tres votos canónicos otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado, pronunció para todas las restantes "la prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza". Una vez más, bajo su forma, se transparenta el contenido antisocial y antirreligioso de la República, al realizarse concretamente en su Estado.

"Enseñar" es comunicar socialmente los pensamientos propios. Si la sociedad—según se expuso (1)—es condición natural del hombre; si supo-

(1) Capítulo I de la Segunda parte.

ne la conspiración para el común logro de un bien conocido y querido por seres humanos, y si la unidad social exige el conocimiento de una verdad cuyo bien se hallen los hombres obligados moralmente a alcanzar, la "enseñanza" no es más que el medio por el cual todo ello puede ser concretamente realizado. La "enseñanza" es, pues, una función natural de la sociedad humana.

Y con decirlo simplemente, el problema de la "enseñanza de Estado" adquiere amplitudes insospechadas. Por meras circunstancias históricas fué planteado ante la conciencia cristiana, ligado con el carácter laico que se la imprimía. Y la claridad exige la separación de uno y otro concepto. La enseñanza puede ser laica aun no dándola el Estado, y ser religiosa aun proporcionada por él. La materia en litigio es tan sólo si al Estado compete "enseñar"; o si, en otras palabras, la "enseñanza" es función propia suya. Y después de lo expuesto, el único fallo lógico es que—salvo con el carácter supletorio de que luego se hablará—al Estado no debe pedírsele que dé enseñanza, aunque fuese religiosa, sino que no la dé de ninguna clase. Así adquiere la cuestión notas trascendentes; no afecta a este o al otro Estado, a los católicos o a los protestantes, a los creyentes o a los laicos, a las Monarquías o a las Repúblicas. Se refiere a todos los países, bajo toda forma política y cualquiera que fuere la religión que profesasen.

Es inútil que de vez en cuando los Estados hagan protestas de ecuanimidad; es inútil que ase-

guren que la enseñanza en manos del Estado respetará la conciencia del niño. Aunque ya ha quedado separado este aspecto del puramente pedagógico, a la conciencia del niño hay que llegar con la enseñanza necesariamente, o de modo positivo, o de manera negativa; ya transmitiendo a su espíritu conocimientos de orden moral, ya privándole de los que en esa esfera le fueren necesarios. Una enseñanza que no llega a la conciencia del niño, o es un fraude, o es una inmensa hipocresía. Una prueba irrefutable de lo que acaba de decirse está en el concepto de instrucción pública adoptado por la Convención, a que más arriba se ha hecho referencia; y otra, de la persistencia del pensamiento revolucionario, ha sido proporcionada por la segunda República española al fijar las normas a que había de sujetarse la "enseñanza del Estado", que la Constitución había acogido entre sus preceptos. El Director de Enseñanza, que prohibía terminantemente en la escuela "toda propaganda política, social, filosófica y religiosa", por la misma disposición en que la condenación venía hipócritamente formulada, recomendaba a los maestros "aprovechar esta circunstancia (la de la promulgación de la Constitución republicana) para hacer a sus alumnos una serie de lecciones en las que sea la Constitución el *tema central* de la actividad escolar". Y no contento con esa descarada infracción de sus propias órdenes, el funcionario de la República proclamaba "que el maestro ha de ser fundamentalmente un educador. Ha de llegar al

fondo íntimo de la personalidad infantil" (1).

La atribución a la sociedad de la función de enseñanza implica su independencia—en cuanto es propio de ella—del Estado. Por idéntica razón, la enseñanza ha de ser también independiente—en cuanto a la misma privativamente afecta—de la Región y del Municipio como entidades políticas y administrativas. Es una torpe contradicción la en que incurren no pocos al pedir, en nombre de los fueros sociales, la inhibición del Estado en la enseñanza y su traspaso a las Regiones y Municipios. Aquella independencia da su verdadero sentido a lo que viene denominándose "libertad de enseñanza". Esta ambigua frase, en cuanto tiene de ortodoxa, no significa que la materia que constituye su objeto puede ser, indiferentemente, la verdad o la mentira, la sumisión a la ley o la sedición, el patriotismo o la negación de la Patria, la religión o la incredulidad; sino mera y simplemente que la enseñanza, en cuanto función, pertenece fundamentalmente a la sociedad y no al Estado. Tampoco su alcance llega a comprender a todos los hombres, en relación con todas las materias que puedan ser enseñadas, sino a quienes las conozcan, ya que para enseñar es inexcusable condición conocer previamente lo que se enseña. Pretender que la "libertad de enseñanza" ampare la propagación y comunicación de la mentira, contra el deber de *veracidad* natural a todo hombre (2), y

(1) *Gaceta de Madrid* del 14 de enero de 1932.
(2) Capítulo I de la Segunda Parte.

que autorice a enseñar a quien está necesitado de enseñanza, encierra tan monstruosas aberraciones que en su solo enunciado está su refutación.

Al llegar a este punto surge una observación en pro del supuesto derecho del Estado a la enseñanza, fundada en la misión propia del mismo. El Estado—se dice—ha de dirigir a los hombres al bien común, como órgano que es de la autoridad, y, en consecuencia, a él toca enseñar a los dirigidos cuanto en relación con su fin deban conocer. El sofisma que en la observación se ha deslizado no es tan hondo que no pueda ser fácilmente señalado con el dedo. Es cierto que la autoridad social dirige a los hombres a su destino temporal; pero no con independencia de la sociedad, sino como órgano suyo (1). Si la Autoridad conoce el *bien común,* no es porque lo descubriera a espaldas de la sociedad, sino porque de ésta recibió el conocimiento, como recibe el poder necesario para su misión autoritaria (2). Y hay que añadir a lo dicho que si la Autoridad dirige a los asociados a la obtención del bien común, no sustituye a la sociedad en ésta. Ya se vió (3) que la materia del *bien común* era puesta por la sociedad misma, y que la obra específica del Estado consistía en consagrar derechos, en dar satisfacción a necesidades socialmente sentidas y en evitar los choques que pudieran produ-

(1) Capítulo VI de la Segunda parte.
(2) Capítulo I de la Tercera parte.
(3) Capítulo VII de la Tercera parte.

cirse en el ejercicio de actividades de índole social.

Todo ello, en el supuesto de que el hombre no perteneciese más que a una sola sociedad: la civil, con sus naturales componentes. Pero ya se dijo (1) que al lado de la civil existía la sociedad religiosa, de la cual no es órgano el Estado. Y es claro que a éste le faltaría aún la razón de su misión temporal, aducida para justificar la "enseñanza del Estado", en todo lo que afectase al orden religioso, siquiera natural. Palabras augustas confirman con su suprema autoridad esta conclusión. "En el objeto propio de su misión educativa—ha dicho Pío XI en su Encíclica sobre la Educación cristiana—, es decir, "en la fe e institución de las costumbres, el mismo Dios ha hecho a la Iglesia partícipe del divino magisterio, y, por beneficio divino, inmune de error; por lo cual es maestra de los hombres, suprema y segurísima, y en sí misma lleva arraigado el derecho inviolable a la libertad de magisterio." Así, por necesaria consecuencia, la Iglesia es independiente de cualquiera potestad terrena, tanto en el origen como en el ejercicio de su misión educativa, no sólo respecto a su objeto propio, sino también respecto a los medios necesarios y convenientes para cumplirla... Y esto, sea porque la Iglesia, como sociedad perfecta, tiene derecho independientemente a los medios que emplea para su fin,

---

(1) Capítulo II de la Segunda parte.

sea porque toda enseñanza, lo mismo que toda acción humana, tiene necesaria conexión de dependencia del fin último del hombre, y, por tanto, no puede sustraerse a las normas de la ley divina, de la cual es custodio, intérprete y maestro infalible la Iglesia. Lo cual, con luminosas palabras, declara Pío X, de santa memoria: "En cualquier cosa que haga el cristiano, aun en el orden de las cosas terrenas, no le es lícito descuidar los bienes sobrenaturales, antes al contrario, según los preceptos de la sabiduría cristiana, debe dirigir todas las cosas al bien supremo como a último fin; además, todas sus acciones, en cuanto son buenas o malas en orden a las costumbres, sea en cuanto están conformes o no con el derecho natural y divino, están sometidas al juicio y jurisdicción de la Iglesia."

Es la sociedad familiar la que da la vida al hombre, y al nacer lo recoge en su seno. Más aún: venido a la vida, el hombre perecería sin los cuidados que aquélla naturalmente le presta. Faltándole, han de ser suplidos, sin que quepa mejorarlos dentro de su naturaleza ni sustituirlos por otros de linaje diferente. No es posible abrigar la menor duda acerca de este hecho universal: la familia está constituída, primordialmente, para la formación del niño.

Pero el cuidado de esta formación no significa, ni mucho menos, que la familia no se valga de medios de que carece para alcanzarla de modo normal y regular. En la formación va implícita-

mente comprendido el concepto de conservación, y entrañaría una insensatez sostener que los padres deben curar por sí mismos a sus hijos en las enfermedades que éstos padecieren. Formar a un niño significa, fundamentalmente, la responsabilidad de la consecución del intento; en modo alguno la necesidad de tener en sí mismo cuantos medios sean adecuados para su realización. Seguemos en seco la estolidez, ampliamente vertida, de que la función de la enseñanza corresponde al Estado, porque la familia desconoce la materia que ha de ser su contenido. ¿La conoce, por acaso, el Estado? Para enseñar, ¿no ha de recurrir a los mismos maestros de que la familia se vale?

Y esa responsabilidad de la formación del niño se imputa primeramente a los padres, porque sería imposible que sin los cuidados familiares—o los análogos suplidos en su caso—se despertase en él su naturaleza racional, condición inexcusable de la instrucción que ha de recibir. Con una desenvoltura sin ejemplo, quienes sostienen la tesis absurda más arriba apuntada, prescinden totalmente de lo que constituye antecedente obligado de la actuación del maestro. ¿Qué haría éste de una masa de carne con una vida puramente animal? Pues esta transformación de un ser inteligente por naturaleza tan sólo, en inteligente por ejercicio de su espíritu, se realiza lentamente por la acción familiar de todos los días, de todas las horas, de todo momento. "El niño—se ha dicho con extraordinario acierto—piensa *esencialmente* en sus prime-

ros años como instrumento de la inteligencia paterna. Ahora bien, siendo incapaz de pensar sin ideas metafísicas y morales, no pudiendo poseer éstas sin el lenguaje, ni usar del lenguaje sin la sociedad paterna, ¿de dónde podría partir por las vías del mundo inteligible si el entendimiento de su padre no le infundiese sus primeros pensamientos, avivando de esta suerte una inteligencia que yacía inerte? Es, pues, ley de la naturaleza que el hijo empiece a pensar con el pensamiento del padre" (1). Y, con ello, no hay necesidad de mayores elucidaciones para dejar sentada esta verdad. La enseñanza es función primaria—dentro del orden social a que según se vió corresponde—de la sociedad familiar.

Altísimas confirmaciones de esta doctrina se encuentran en las encíclicas de León XIII y Pío XI. "Los hijos son algo del padre—dice el primero en la *Rerum novarum*—y una como extensión de la personalidad paterna; y, si queremos hablar con exactitud, ellos no entran directamente, sino por medio de la comunidad doméstica, en la que han sido engendrados, a formar parte de la sociedad civil"; por lo que "la patria potestad es de tal naturaleza, que no puede ser ni suprimida ni absorbida por el Estado; porque tiene un mismo y común principio con la vida misma de los hombres". "Por la naturaleza—define en la *Sapientiae cristianae*—los padres tienen el derecho a la forma-

(1) TAPARELLI: *Examen crítico del Gobierno representativo*, parte 1.ª, Cap. VII.

ción de los hijos, con este deber anejo: que la educación y la instrucción del niño convenga con el fin para el cual, con la bondad de Dios, ha recibido la prole." "Tenemos—afirma el segundo en la *Educación Cristiana*—dos hechos de altísima importancia: la Iglesia, que pone a disposición de las familias su oficio de maestra y educadora, y las familias que acuden presurosas para aprovecharse de él y confían a la Iglesia por centenares y millares a sus propios hijos; y estos dos hechos recuerdan y proclaman una gran verdad, importantísima en el orden moral y social. A saber: que la misión de la educación toca, ante todo y sobre todo, en primer lugar, a la Iglesia y a la familia, y que les toca por derecho natural, y, por tanto, de manera inderogable, ineluctable, insubrogable."

Complemento de la familia y producto de su natural evolución—según quedó patentizado (1)—es la sociedad civil. En ella, pues, ha de estar el complemento de la acción educadora de los padres y el depósito de los medios de que, para llevarla a término, están necesitados. Cuál sea la fórmula de la aportación social en materia de enseñanza, nos la muestra la tradición española en aquellos inmortales preceptos de la Partida segunda a la misma dedicados. "Estudio—se lee en la ley 1.ª del título XXXI de la expresada Partida—es ayuntamiento de maestros e de escolares, que es fecho en algund lugar con voluntad e entendimiento de

(1) Capítulo II de la Segunda parte.

aprender los saberes." Y en la ley 6.ª del mismo título se amplía el concepto en los términos siguientes: "Ayuntamiento o cofradías de muchos homes defendieron los sabios antiguos, que non se fiziesen en las villas, nin en los Reynos, porque dello se levanta más mal que bien. Pero tenemos por derecho que los maestros e los escolares puedan esto facer en estudio general, porque ellos se ayuntan con entención de facer bien, e son extraños e de lugares de partidos."

No cabe nada más claro. En la obra educadora complementaria de la familiar, la sociedad participa, no mediante instituciones de Estado, propias de la Autoridad en ejercicio, sino bajo forma de Corporaciones creadas por la aplicación del principio general de sociabilidad a un fin particular. La Universidad española, con toda la exuberante vegetación de fundaciones complementarias, nació de la iniciativa social, no de la imposición del Estado; y si éste la regulaba en el orden jurídico, como a todo cuanto cae bajo su acción, respetaba escrupulosamente su vida autárquica, desarrollada dentro de la órbita que en aquél le era propia.

Porque afirmar que la enseñanza es una función social y no del Estado, no significa, ni mucho menos, que el Estado carezca de todo derecho ante ella. Ya se ha dicho más arriba que en la obtención del *bien común* el Estado tenía una obra específica que realizar: consagración de derechos, satisfacción jurídica de necesidades, coordinación de actividades. De nada serviría la acción social en

materia de enseñanza si no fuera objeto de consagraciones jurídicas, de provisiones legales que remediasen las necesidades, de medidas que fomentasen la paz y la seguridad y proscribiesen sediciones y desórdenes. Un vastísimo campo se abre al celo de la Autoridad sin necesidad de hollar los linderos señalados a la sociedad en materia de enseñanza. Pero le corresponde, además, la función supletoria a que se ha hecho repetidas alusiones en el desarrollo de la materia. "Igualmente toca al Estado—proclama Pío XI en su Encíclica citada—proteger el mismo derecho en la prole cuando venga a faltar física o moralmente la obra de los padres, por defecto, incapacidad o indignidad." Y nada hay que decir—por lo claro del derecho del Estado en este aspecto de la enseñanza—del proceso educativo, que afecta exclusivamente al orden *cívico*. No contradiciendo las normas superiores de la formación del *hombre*, el Estado regula, por propio derecho, la enseñanza exigida por las relaciones que con él ha de guardar el *ciudadano*.

La libertad de enseñanza—así entendida—es, para el hombre, cardinal. Si la enseñanza oral—la de la escuela, la de la Universidad—es función del Estado, y, por lo tanto, monopolio suyo, no habría razón alguna para que no lo fuese también la escrita. Y la enseñanza escrita la constituyen la prensa y el libro. Es inútil protestar de la conclusión. Es inútil que al presentársela a los revolucionarios éstos intenten desnaturalizarla. Se halla en el antecedente como la imagen en el espejo.

CAPITULO XI

ECONOMÍA NACIONAL

El Tesoro—tercer instrumento del Imperio—, examinado ya en su relación con el órgano ejecutivo del Estado, tiene un aspecto fundamental que no cabe pasar en silencio. Su origen está en la Economía nacional, y sólo conociéndola debidamente puede ser adecuadamente constituído. Toca, pues, dar una clara idea del orden económico, como fundamento que es de la Hacienda pública.

La más elemental observación advierte en el ser humano privaciones generadoras de necesidades para cuya satisfacción ha de acudir al mundo exterior. Pero la Naturaleza no ofrece los medios que las quieten, de la misma manera. Unos, como el oxígeno del aire, el agua y ciertos espontáneos vegetales, los entrega sin resistencia alguna, de modo que el hombre los hace suyos sin esfuerzo apreciable; otros, en cambio, como los elementos básicos de la alimentación, la vivienda y el vestido, le son arrancados por una aplicación más o menos penosa sobre ella, de la actividad humana. Y siendo ésta de carácter racional, aun las funciones de

orden animal en que se ejerce se distinguirán por aquella nota, que se concreta en una sola palabra: la de *productor*. Lo que equivale a decir que el hombre no da tan sólo satisfacción a sus necesidades con los medios que la Naturaleza le proporciona mantenidos en el estado en que en ella se encuentran, sino también modificándolos, combinándolos y transformándolos por su trabajo.

Naturaleza y trabajo son, pues, dos factores de la producción, que se completan con un tercero. Ya se dijo que la sociedad es condición natural del hombre. Si, pues, es naturalmente sociable, la función de la producción ha de realizarla en sociedad. Tenía razón Marx cuando, aceptando—quizá sin percatarse de ello—los dictados de la Filosofía católica, escribió que "el cazador y el pescador particular y aislado por el cual comienzan las suyas (sus investigaciones de orden económico) Adam Smith y Ricardo, pertenecen a las sandias imaginaciones del siglo XVIII" (1). Con la tierra y el trabajo como factores activos, y con la sociedad como ambiente y multiplicador natural de sus esfuerzos, el hombre produce los objetos con que da satisfacción a sus necesidades.

Pero como es ser racional, su trabajo ha de verse afectado, de una parte, por el conocimiento que sucesivamente va adquiriendo de principios y leyes de la Naturaleza, y de otra, por el hábito profesional. Como es sociable, en el resultado de su esfuer-

---

(1) CARLOS MARX: *Crítica de la Economía Política*, pág. 306.

zo han de influir la división del trabajo, la cooperación de actividades, la dirección armónica hacia el fin buscado, y la población. Y, finalmente, como tiene el sentido de la relación de medio a fin, y en la Naturaleza, además de la materia de la producción, existen fuerzas aprovechables para ser aplicadas a la misma, puede poner a su servicio energías naturales que excedan de las humanas en proporciones fabulosas, mediante artificios adecuados. Y así se completa el proceso productivo. La tierra, el trabajo y la sociedad son sus factores esenciales; los métodos, el hábito, la división del trabajo, la cooperación, la función patronal, la población, las máquinas y el capital, son los medios y condiciones de aplicación de la actividad humana a la Naturaleza, y de aumentar el rendimiento de la producción. De donde se infiere que toda Economía que excluya alguno de los factores, condiciones y medios que acaban de ser señalados, será, por lo menos, deficiente. No es de extrañar, después de lo dicho, que ni la fisiocrática de Quesnay, ni la liberal de Adam Smith, ni la socialista de Marx, hayan dado resultados satisfactorios. Para el primero, la riqueza sólo es producida por la tierra; para el segundo, por el trabajo; para el tercero, el trabajo, además, es fuente de *plusvalía*. Para la escuela tradicional, riqueza es el resultado social de la aplicación de la actividad del hombre a la Naturaleza en las condiciones y con los medios enumerados, y con el cual se da satisfacción a las necesidades humanas. Esa cualidad de las

cosas se denomina *utilidad*, que surge de su *relación* con el hombre, y no simplemente de la Naturaleza o del trabajo.

Ya de lo expuesto se deduce que la riqueza obtenida no puede pertenecer a uno solo de los factores o medios que en la producción intervienen. "¿Cuál es la primera consecuencia?—se pregunta Mella (1)—. La de la armonía de clases y no de un lugar; la dependencia recíproca; la solidaridad entre ellas—se contesta—. ¿Cuál es la segunda? —vuelve a preguntarse—. Que no hay derecho *al producto íntegro del trabajo*—concluye—, porque todas las categorías del trabajo, todas las clases, son colaboradoras de cualquier trabajo, todas tienen una participación en ese trabajo... Imaginad, señores, un trabajador que, después de haber hecho sacrificios y ahorros, llega, con su pequeño peculio, a adquirir una finca que es un erial; compra algunas máquinas de labranza y algunas semillas, y la transforma y la cultiva... Ese hombre, satisfecho, dice: "Con los ahorros de mi trabajo personal he logrado comprar un pedazo de tierra estéril, he logrado comprar las herramientas y las semillas necesarias, y, gracias a mi solo esfuerzo, yo he transformado esta tierra inculta en tierra productiva; todo, todo esto es obra exclusiva de mi trabajo. Yo solo lo he hecho." No; varias personas que no han cultivado la tierra pueden

---

(1) JUAN VÁZQUEZ DE MELLA: *Obras completas*. Tomo XII, página 327.

contestarle. El sacerdote, en nombre de la Moral: "Yo he puesto una valla de respetos y de deberes alrededor de tu heredad; yo he inculcado en tu espíritu y en el espíritu de los tuyos los preceptos ampliados del Decálogo que vive en el de tus propios vecinos; y sin esa valla de deberes morales, hubieran caído al suelo las tapias de tu heredad." Podría decirle el que representa la protección sanitaria: "Yo te he librado de la epidemia, de la enfermedad; a la salud que yo te he devuelto debes el haber podido continuar el cultivo." El trabajo de protección podrá decir: "Yo te he salvado del litigio con que la codicia quería arruinarte." Y el que representa la autoridad material, la coacción, podría añadir: "Sin los correajes amarillos de la Guardia civil, sin el fusil que marca el radio de acción seguro de tu derecho, no estarían seguros tus frutos, ni en tu granero." Todos hemos trabajado para ti, aunque tú hayas trabajado para nosotros. Tú nos das las subsistencias con tu trabajo; pero te hemos dado la protección y la perfección con el nuestro; y sin él, el tuyo hubiera sido estéril, porque antes que tú cultivaras, antes que tú trabajaras, había una solidaridad estrecha, un vínculo de fraternidad entre estas jerarquías de trabajo, que, juntas y en consonancia, han colaborado a ese trabajo que considerabas exclusivamente tuyo."

Y así, además, aparece notoria la subordinación de la Economía a la Política, a la Moral y a la Religión.

Trabajando el hombre en sociedad, siendo atributo esencial de la misma la autoridad, y alcanzándose el destino humano temporal en la Nación, cuyo órgano autoritario es el Estado, la evidencia de la subordinación de la Economía a la Política surge, por otra parte, sin la menor duda. Sin paz y sin justicia no se puede trabajar, y la paz y la justicia no surgen espontáneamente en la tierra. El establecerlas es misión propia del Estado, y no las establecerá si no se ajusta en su constitución a las leyes naturales del orden político, que no nacieron de la buena voluntad de gobernantes y gobernados. Por eso, al faltar aquellas condiciones esenciales del trabajo, éste no rinde por dos razones. En los pueblos mal gobernados es notorio, en efecto, que la intranquilidad roba los frutos del trabajo, porque no se organiza debidamente y porque el trabajador se ve obligado a ser su propio policía.

La constitución política coherente y estable entraña y postula la ley moral como ley del trabajo. La entraña, porque es misión propia de todo Estado la administración de la justicia; y la Justicia es parte de aquélla. La postula, porque el hombre es ser moral, y su actividad—que es única—no puede sustraerse a esa condición en ningún orden, ni, por lo tanto, en el económico. Cabe concebir una organización perfecta de la producción, desde el punto de vista técnico, asentada sobre la esclavitud; y, sin embargo, tarde o temprano, una Economía así establecida se resquebrajaría por todas

partes, y las catástrofes sociales arrastrarían consigo todo adelanto de orden económico obtenido. No hay que olvidar tampoco que la riqueza alcanzada ha de ser objeto de la distribución entre los que por solidaridad social la produjeron; y que los principios de la Moral son los que forzosamente la regulan.

Siendo el hombre—según se dijo—naturalmente religioso, su actividad en el aspecto económico habrá de hallarse subordinada asimismo a la ley religiosa; la cual ejerce en la Economía una influencia eminentemente positiva. Porque aplicándose la actividad económica a la Naturaleza, obra de Dios, aquélla, por necesidad, ha de estar sujeta a las disposiciones que el Creador hubiera establecido para esa aplicación. El hombre, en consecuencia, no debe dar un solo paso en el orden económico sin descifrar primeramente los divinos mandatos; y una vez descifrados, sin atenerse a los mismos estrictamente, humildemente, sumisamente. Son inútiles toda protesta y todo efugio. Son, mejor dicho, absolutamente inconvenientes para la Economía nacional.

Esta subordinación de la Economía a la Política, a la Moral y a la Religión, no desconoce la substantividad de la primera de las disciplinas, sino que contradice tanto su independencia absoluta como su hegemonía sobre las últimas. Objeto propio suyo son las necesidades de orden material del hombre, distintas de las demás que a su vida afectan. Y que lo regulan leyes permanentes, nos

lo asegura el que, cualesquiera que sean las circunstancias, aquellas necesidades tienen siempre un fondo común y son satisfechas por medios fundamentalmente idénticos. Ni el individuo, en su esencia, varía, ni varía la naturaleza de las necesidades, ni la de los medios de satisfacción. Sin alimento, sin vivienda y sin indumento, el hombre no viviría. El conjunto de estas leyes determina la órbita propia de la Economía, es decir, fija su substantividad.

La existencia de leyes naturales económicas no supone su identidad con las físicas. Estas son independientes del hombre y actúan fatalmente; aquéllas tienen al hombre por agente, quien puede infringirlas, aunque quedando sujeto a duras sanciones. No lo entendieron así ni los fisiócratas de Quesnay ni Adam Smith y su escuela. "Es de la esencia del orden—ha dicho Mercier de la Rivière—que el interés individual no se separe del interés común de todos, y esto se consigue bajo el régimen de libertad. El mundo marcha entonces por sí mismo." "En el cuerpo político—escribió Adam Smith—la sabiduría de la Naturaleza ha adoptado felizmente amplias precauciones para remediar muchos de los malos efectos de la locura y de la injusticia del hombre, del mismo modo que las ha tomado en el cuerpo físico para remediar los de la indolencia e intemperancia." "Creo que el mal —afirmó Bastiat—tiene por término el bien, y lo provoca, mientras que el bien no puede convertirse en mal; de donde se sigue que el bien debe predo-

minar finalmente." "Dejad hacer", fué la conclusión práctica de estas doctrinas, que han conducido al mundo, en concierto con el socialismo, al abismo en que hoy se debate.

Porque si el liberalismo económico hizo a la Economía independiente del hombre, el socialismo la hizo superior a él; y una y otra falacia habían de coincidir en lo que es el término de todo error en el orden social: la perturbación total del mismo. "Mis investigaciones—escribió Carlos Marx—obtuvieron este resultado... En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones necesarias, determinadas, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado de desarrollo dado de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden formas de conciencia sociales determinadas. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; es, al contrario, la realidad social la que determina la conciencia. En cierto estado de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes... Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica subvierte, más o menos lenta o rápida-

mente, toda la colosal superestructura" (1). Dogmatismo sobre hechos y cosas del orden natural, fatalismo que se contradice con la invocación a la fuerza para alcanzar sus propósitos (2), y sombría esclavitud del hombre a la Economía, ¿cómo no habían de ser los más eficaces cooperadores del dogmatismo, del fatalismo y de la esclavitud, que, bajo formas en apariencia contrarias, había preconizado el liberalismo económico?

Hay que advertir que la conclusión armónica que al mantener la substantividad de la Economía la subordina a órdenes superiores de verdades, la debe el mundo a la Filosofía católica. La defensa del Catolicismo, por lo tanto, no es empresa reclamada tan sólo por la salvación de nuestras almas; la reclaman igualmente nuestros derechos de ciudadanía. Con su criterio, estudiaremos el tercer factor de la producción: el trabajo; ya que oportunamente fueron examinados los otros dos.

El dechado del humano no es el que se ofrece a nuestra observación bajo la tensión muscular. Aunque éste lo sea también, aquél es cosa más alta. Pero en cualquiera de sus formas, la dominación del hombre por la materia es manifiesta. No hay trabajo sin pena ni dolor. Y, no obstante

---

(1) CARLOS MARX: *Crítica de la Economía Política*. Prefacio.

(2) "Los comunistas no se rebajan a disimular sus opiniones y sus proyectos. Proclaman abiertamente que sus propósitos no pueden ser alcanzados sino por el derrumbamiento violento de todo el orden social tradicional. ¡Que las clases directoras tiemblen ante la idea de una revolución comunista!" (*Manifiesto comunista.*)

esa marca de esclavitud que sobre la humanidad pesa, no hay en el mundo nada que más la eleve ni ennoblezca, porque su término es la dominación de la materia por el hombre. ¿Qué es, pues, en definitiva, el trabajo? ¿Es la impronta de una servidumbre, o medio de la dignificación humana? Como para descifrar los misterios de la propiedad hubimos de acudir a la Revelación, a ella debemos la clave de la contradicción que el trabajo parece ofrecer. Si la propiedad es cosa distinta por el modo de su ejercicio, en los dos estados de gracia y de caída en que la humanidad ha vivido, hay que achacarlo, según se vió, a que la actividad humana, en el último, estaba caracterizada por la fatiga y el dolor, ausentes en el primero. Y así se explica que el trabajo, en sí mismo, ennoblezca, y por lo que tiene de pena, repugne; que en su ejercicio aparezca el hombre sometido a la materia, y en su término encuentre su propia dignificación.

Y de ello fluye inmediatamente que en el trabajo hay algo más que un aspecto puramente económico. Siendo para el hombre medio con que se perfecciona a sí mismo, entraña, evidentemente, un deber moral, ya que lo es cuanto a su destino le acerca. Y la influencia de este aspecto del trabajo en la producción no puede ser más excelsa. Quien al trabajar sienta la emoción ética, rinde frutos del todo distintos a los del que exclusivamente busca en el trabajo la adquisición de lo necesario para su subsistencia o para morbosas satisfacciones. Y si no sólo no ve en el trabajo su aspecto moral,

sino que lleva al mismo sentimientos de odio, los efectos desastrosos de ese estado de ánimo en el orden económico no son para relatados.

Además de un deber moral, el trabajo es un deber social. Y ello en un doble sentido: en el de que el hombre, en la producción—de carácter social, según lo dicho—, ha de evitar ser una carga para sus semejantes, y en cuanto aquel carácter sella y cualifica las relaciones económicas generadoras de mutuos deberes. Por eso no hay crueldad alguna en las vehementes palabras de San Pablo, que una atrevida irreverencia ha modificado dándolas sabor socialista: "Si alguno no quiere trabajar, que no coma" (1). Por eso el trabajo, en su aspecto de *deber social,* conduce a la doctrina que Mella denominó "Trabajo integral". Ya se colige de lo anteriormente dicho acerca de la producción de la riqueza, que trabajos muy distintos del puramente económico cooperan a su obra. No se obtendría sin el ejercicio de una actividad de orden moral, de protección sanitaria, de protección jurídica y de protección coactiva. Pero ello aparte, dentro de cada una de estas formas de la actividad humana hay otra jerarquía de trabajos. Si bien aquel en que el músculo tiene una participación más decisiva, no deja de estar influído por la razón, llámase *muscular o manual,* porque en él no hay de espiritual más que lo necesario para que pueda calificarse de humano; y como el hombre forja órganos

(1) Epístola a los Tesalónicos. II-III-10.

de trabajo por conocer la relación de medio a fin, ha de existir, además, uno *mecánico;* que supone otro anterior y superior, el *técnico;* y éste, otro más elevado aún en la jerarquía, que es el *científico de aplicación;* el cual necesitó del *docente;* que tomó sus principios del de *invención.* Y así, "partiendo de aquel trabajo más ínfimo, en que menos inteligencia se pone, se llega hasta aquel otro en que resplandece con la llama del genio en los grandes inventos que alumbran el nacimiento de todas las industrias..., teniendo todas estas categorías de trabajo un vínculo íntimo de interdependencia..., por lo que no puede haber trabajo intelectual sin que haya trabajo material, ni material sin el intelectual, y no podría haberlo intelectual ni material si no existiese el trabajo de protección y de perfección (1). Tiene, por ello, el trabajo una *función social* que olvidan no pocos propugnadores de la que en la propiedad exageran sin tino.

Adam Smith no llegó a percibir en las diversas categorías de trabajo ese vínculo de interdependencia. Bárbaramente, por la sugestión que en él produjo el aspecto puramente material de la producción, las desarticuló, pretendiendo aislar la económica de todas las demás formas de la actividad humana. "El soberano, por ejemplo—escribió—, así como todos los magistrados civiles y militares

---

(1) JUAN VÁZQUEZ DE MELLA: *Obras completas.* XXII, página 327.

que sirven bajo sus órdenes, todo el ejército, toda la flota, son otros tantos trabajadores improductivos. Son simplemente servidores del Estado y se mantienen con una parte del producto anual del trabajo ajeno. Su servicio, por honorable, útil y necesario que sea, no produce nada con que se pueda después procurar una cantidad semejante de sus servicios. La protección, la tranquilidad, la defensa de la cosa pública, que son el resultado del trabajo de un año, no pueden servir para adquirir la protección, la tranquilidad y la defensa del año siguiente. Algunas de los profesiones más graves y más importantes deben ser agrupadas en esta misma clase: los eclesiásticos, los jurisconsultos, los médicos, los intelectuales de todas clases, así como los comediantes, los histriones, los músicos, los cantores, los bailarines, etc." (1). En definitiva, en esos párrafos se contienen estas aberraciones contra la humana naturaleza: la inexistencia de la solidaridad entre los hombres, el parasitismo de los que no trabajan manualmente, y la intrascendencia en el orden económico de las especulaciones de todo género. ¿Cómo asombrarse de que el socialismo condenase a la burguesía con sus propios textos? ¿Con qué autoridad lamentarse de que el valor se cifre en las calorías gastadas por el obrero en la producción y no en la *utilidad* que la inteligencia descubriera por su trabajo espiritual de invención?

---

(1) ADAM SMITH: *Riqueza de las Naciones.* Libro II, Capítulo III.

Pero tampoco hay que incidir en el opuesto error a que Proudhon, entre otros, diera forma. Lo que en Vázquez de Mella tenía no sólo un significado ortodoxo, sino el único exacto, en Proudhon es un desvarío. También él se preguntó: "¿Quién osaría decir: yo produzco todo lo que consumo, yo no tengo necesidad de nadie?" Pero en vez de contestarse, como el Maestro tradicionalista, que por efecto de la colaboración social "no hay derecho al *producto íntegro* del trabajo, porque todas las clases tienen participación en él", el gran embaucador proclamó que "este hecho indiscutible e indiscutido de la *participación* general en cada especie de productos da como resultado *hacer comunes todas las producciones particulares*" (1). ¡Con estas identificaciones de conceptos diferentes y aun opuestos ha conmovido la Revolución al mundo!

No; no hay que confundir la actuación del hombre en la producción con el papel que en ella desempeñe la sociedad. Lo que se dijo con otro motivo debe ser aquí recordado. En el hombre hay un principio de operación del cual dependen todas sus potencias, y, por ello, el trabajo realizado directamente por éstas es trabajo de la persona individual; pero la sociedad, que no constituye un ser físico, sino moral, carece de principio operativo propio. Por eso no puede atribuirse a la sociedad lo que es trabajo del hombre, aunque por prestar

---

(1) P. J. PROUDHON: *¿Qué es la propiedad?*

condiciones para la producción, en una u otra forma, *partícipe en el producto*. Este no será nunca *común* en el sentido de pertenecerla, aunque sobre él tengan *participación* varios. Hay, respecto del producto, colaboración, coparticipación, solidaridad; no hay identificación en el principio operativo ni su absorción por la sociedad.

Y ya se puede entrar a examinar el trabajo humano bajo el aspecto en que las escuelas socialista y liberal exclusivamente lo examinaron, es decir, en el económico. Los productos que con su aplicación se obtienen contienen materialmente parte de la naturaleza física, pero no de la actividad del trabajador. En un trozo de arcilla moldeada se encuentra siempre la materia bruta de que se formó, nunca el esfuerzo gastado en moldearla. Este dejó impresa en aquélla "una huella de la persona"; no se encerró en el producto como se encerró la materia. Son, pues, los frutos de la actividad económica humana externos a la personalidad; y ni la contienen ni la agotan. La producción presenta absolutamente separados de la actividad económica los productos; y a aquélla, unida a la personalidad humana.

De aquí se derivan dos trascendentalísimas consecuencias. Es la primera—confirmación de lo dicho más arriba—que con anterioridad a toda relación económica, a todo hecho económico, se descubre el concepto de la personalidad humana, al cual han de subordinarse modos de producción y relaciones económicas, ya que las leyes del trabajo

han de serlo de la personalidad misma; y es la segunda, que lo que se dice de los frutos de la producción no puede decirse de la fuerza de trabajo. Esta, en resumen, NO ES UNA MERCANCÍA, como lo sostuvieron conjuntamente la escuela liberal y la socialista; la primera, al someterla a la ley de la oferta y la demanda; la segunda, al equipararla en su evaluación—¡brutalidad sin nombre!—"al valor *de las bestias de labor* por el de los alimentos necesarios para su conservación" (1).

---

(1) CARLOS MARX: *El capital.* Vol. III, pág. 427.

CAPITULO XII

EL ESTADO NUEVO

No parece que se haya omitido punto alguno fundamental en la investigación del Estado que debe sustituir al concebido por la Revolución; y al llegar a su término, nos ocurre algo parecido a lo que aconteció a Chesterton, el gran paradojista inglés. Cuéntanos en su profunda y regocijada *Ortodoxia,* que, aun saturado en su primera época de todos los embustes anticristianos de la literatura escéptica, habíanse levantado en su espíritu dudas tan hondas, que se decidió a analizar cuidadosamente los argumentos de orden racional que el sectarismo oponía al dogma cristiano, y que, habiéndolo hecho, llegó a crear una filosofía de la vida para su uso particular. Entróle entonces la comezón de cotejar los principios que habían llevado la paz a su alma, con aquellos otros que son la base racional del Cristianismo, y que lo sobrenatural perfecciona e ilumina. Conmovido, observó que todo cuanto él había descubierto como cosa nueva, hacía diez y nueve siglos que lo predicaba a la Humanidad la Religión cristiana. Por ello, Chester-

ton, donosamente, se compara a un piloto que, habiendo calculado mal su derrotero, se imaginase descubrir durante la noche una nueva tierra en los mares del Sur, que el amanecer iluminara—deshaciendo el error—como la vieja Inglaterra descubierta muchos siglos antes en los del Norte.

En este estudio del Estado nuevo nos ha ocurrido cosa exactamente igual a la que aconteció al paradojista inglés: hemos descubierto que el nuevo Estado no es otro que el Estado español de los Reyes Católicos.

FIN

ÍNDICE